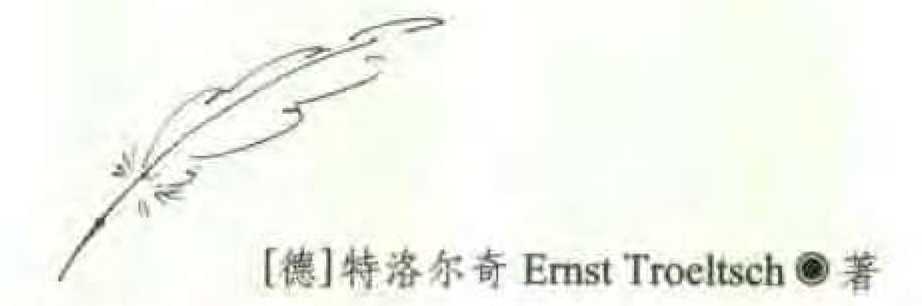
西方传统 经典与解释

CLASSIC & INTERPRETATION

HERMES

刘小枫◉主编



[德]特洛尔奇 Ernst Troeltsch◉著

# 基督教理论与现代

# Christian Theory and Modernity

朱雁冰 等◉译

华夏出版社

HERMES

西方传统 经典与解释

CLASSIC & INTERPRETATION

## 基督教理论与现代

任何采纳了现代历史观的人都难免得出这样的结论：应当保留信仰的历史关联，但是必须以新的方式加以阐发。

——特洛尔奇

如果可以把能够涵摄时代的知识进展的神学看作现代神学思想的重大推进，特洛尔奇的神学思想当堪称现代神学思想最重要的扩建：不仅对近代历史学的思想挑战作出了强健的神学反应，而且参与了社会理论这门现代性理论的建设，发展出具有社会理论和历史理论问题意识的神学理论。

——刘小枫

神学的现代化依赖于西方神学的理性化传统，并不是所有基督教思想传统都可以现代化，只有那种与逻各斯融贯的基督教神学才可能现代化。

——刘小枫

宗教伦理关注的首先是个人的生命得救，而不是群体的生活秩序及其公义或平等。宗教理想本质上是个人生活的理想，不是社会生活的理想。

——刘小枫




ISBN7-5080-3521-6 定价：37.00 元

西方传统 经典与解释
CLASSIC & INTERPRETATION
HERMES
刘小枫◉主编



# 基督教理论与现代

## Christian Theory and Modernity

[德]特洛尔奇 Ernst Troeltsch◉著

朱雁冰　李承言　刘宗坤◉译

华夏出版社

图书在版编目(CIP)数据

基督教理论与现代/(德)特洛尔奇著;刘小枫编;朱雁冰等译.－北京:华夏出版社,2004.7

ISBN 7－5080－3521－6

Ⅰ.基… Ⅱ.①特… ②刘… ③朱… Ⅲ.基督教－研究
Ⅳ.B978

中国版本图书馆CIP数据核字(2004)第071812号

出版发行:华夏出版社
(北京市东直门外香河园北里4号 邮编:100028)
经　　销:新华书店
印　　刷:北京圣瑞伦印刷厂
版　　次:2004年7月北京第1版
2004年10月北京第1次印刷
开　　本:670×970 1/16
印　　张:21.25
字　　数:337千字
定　　价:37.00元

# 缘　起

自严复译泰西政法诸书至本世纪四十年代，汉语学界中的有识之士深感与西学相遇乃汉语思想史无前例的重大事变，孜孜以求西学堂奥，凭着个人的禀赋和志趣选译西学经典，翻译大家辈出。可以理解的是，其时学界对西方思想统绪的认识刚刚起步，选择西学经典难免带有相当的随意性。

五十年代后期，新中国政府规范西学经典译业，整编四十年代遗稿，统一制订新的选题计划，几十年来寸累铢积，至八十代中期形成振裘挈领的"汉译世界学术名著"体系。虽然开牖后学之功万不容没，这套名著体系的设计仍受当时学界的教条主义限制。"思想不外义理和制度两端"（康有为语），涉及义理和制度的西方思想典籍未有译成汉语的，实际未在少数。

八十年代中期，新一代学人感到通盘重新考虑"西学名著"清单的迫切性，创设"现代西方学术文库"。虽然从迻译现代西学经典入手，这一学术战略实际基于悉心疏理西学传统流变、逐步重建西方思想汉译典籍系统的长远考虑，翻译之举若非因历史偶然而中断，势必向古典西学方向推进。

九十年代以来，西学翻译又蔚成风气，丛书迭出，名目繁多。不过，正如科学不等于技术，思想也不等于科学。无论学界迻译了多少新兴学科，仍似乎与清末以来汉语思想致力认识西方思想大传统这一未竟前业不大相干。晚近十余年来，欧美学界重新翻译和解释古典思想经典成就斐然，汉语学界若仅仅务竞新奇，紧跟时下"主义"流变以求适时，西学研究终不免以支庶续大统。

西方思想经典即便都译成了汉语，不等于汉语学界有了解读能力。西学典籍的汉译历史虽然仅仅百年，积累已经不菲，学界的读解似乎仍然在吃夹生饭——甚至吃生米，消化不了。翻译西方学界诠释西学经典的论著，充分利用西方学界整理旧故的稳妥成就，於庚续清末以来学

界理解西方思想传统的未尽之业意义重大。译界并非不热心翻译西方学界的研究论著，甚至不乏庞大译丛之举。显而易见的是，这类翻译的选题基本上停留在通史或评传阶段，未能向有解释深度的细读方面迈进。设计这套“西方传统：经典与解释”，旨在推进学界对西方思想大传统的深度理解。选题除顾及诸多亟待填补的研究空白（包括一些经典著作的翻译），尤其注重选择思想大家和笃行纯学的思想史家对经典的解读。

编、译者深感汉语思想与西学接榫的历史重负含义深远，亦知译业安有不百年积之而可一朝有成。

刘小枫

2000年10月於北京

# 目　　录

# 选编者导言

刘小枫

## 自由主义的现代神学家

特洛尔奇(Ernst Peter Wilhelm Troeltsch )一八六五年生于德国奥格斯堡一个医生家庭，父母对自然科学和文化史的浓厚兴趣，当地人文中学开放的基督教人文主义，是特洛尔奇的心灵成长史值得提到的两个影响因素。中学毕业后，特洛尔奇服过一年兵役，先在奥格斯堡念了两学期哲学，随后游学爱尔兰根大学(师从 W. Bousset)、柏林大学(师从J. Kagtan 和 Ad. Wagner )、哥廷根大学(师从(A. Ritschl, 1822 - 1889 )等，主修哲学和新教神学。

一八九一年，特洛尔奇以《论 Gerhard 和 Melanchton 的理性和启示概念：对早期新教神学史的探讨》(Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchton: Untersuchung Zur Geschichte der altprotestantischen Theologie) 的博士论文获教会史一教义史讲师资格。大学期间，特洛尔奇对新兴的人文学科(尤其近代哲学和历史学)兴趣浓厚，感到知识理论的现代进展与基督教传统信仰已经形成新的历史冲突。特洛尔奇在博士论文中探讨了十六至十七世纪早期新教文化与十八世纪启蒙文化的差异，敏锐地看出，早期新教思想与中古神学思想在品质上相当一致，都是一统性的权威式宗教文化，现代性的开端是十八世纪的启蒙文化和法国大革命，而不是宗教改革。宗教改革时代的新教思想实际上相当保守，其传人一直抵制启蒙后的自由新教思想。特洛尔奇自觉地承接启蒙运动后的新教思想，而不是宗教改革时代的新教思想，成为新教自由主义的理论代表。

特洛尔奇先在 Bonn 大学做了两年编外讲师，讲授系统神学。一八九四年，年仅二十九岁的特洛尔奇受聘为海德堡大学系统神学教授，六年后又同时执掌哲学系的教席。其时正值德意志帝国晚期的现

代化政制变革时期，特洛尔奇以新教自由派人士的学者身份发表了大量哲学、神学、宗教理论、社会理论和思想史方面的论著，与哲学家文德尔斑(W. Windelband)、社会学家韦伯(M. Weber)、法学家吉利纳克(G. Jellinek)建立了亲密友谊，亦与当时知识界的重要学者滕尼斯(F. Tonnies)、松巴特(W. Sombart)、西美尔(G. Simmel)、迈纳克(F. Meinecke)等交往密切，在德国大学制度和学科建设的现代化改革中起过相当重要的作用，对现代德国学术的形成作出了重大贡献，一度成为政制变革中的活跃政治人物。一九〇八年，当时的学界泰斗狄尔泰(W. Dilthey)邀请特洛尔奇到柏林大学哲学系接替包尔森(Friedrich Paulsen)的教席，该校神学系也邀请他去执教，可见当时特洛尔奇的学术声望。[1]

在海德堡大学执教十一年，特洛尔奇首先致力审理近代以来的哲学、历史学、心理学对基督教的批判，想搞清近代以来基督教信仰面临的困难，重新考虑神学的认识论问题，主要论著有：《康德宗教哲学中的历史方面》和《宗教学中的心理学与认识论》等。[2] 通过把握近代科学和哲学思想提出的新问题，特洛尔奇看到，近代以来，基督教信仰面临的根本难题是历史思想的冲击，而不仅是无神论一类的思想主张或自然科学的世界观的冲击：

> 历史给信仰造成的难题几乎远甚于现代形而上学和现代自然科学给信仰造成的难题。历史向现代生活真正提出了一个严肃而庄重的问题，就像现代形而上学和自然科学一样，它从多方面改变了我们的宗教信仰。[3]

历史思想对基督教的冲击首先是对基督教信仰的绝对性构成的挑

---

① 特洛尔奇的生平，参 F. W. Grag/H. Ruddies, *Ernst Troeltsch Bibliographie*《特洛尔奇生平》, Tübingen, 1982; H.-G. Drescher *Ernst Troeltsch: Bibliographie und Werk*《特洛尔奇：生平与著作》, Göttingen, 1991；其思想发展脉络，参 H.-G. Drescher,《特洛尔奇的思想历程》，见 J. P. Clayton 编, *Ernst Troeltsch and the future of theology*, London, 1976，页 3–32。

② Ernst Troeltsch, *Das Historische in Kants Religionsphilosophie*, Berlin, 1904; *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft: Eine Untersuchung uber die Bedeutung der Kantischen Religionslehere fur die heutige Religionswissenschaft*, Tübingen, 1905/1922，第二版。

③ 特洛尔奇《信仰与历史》，见本书。

战，黑格尔的唯心主义历史哲学对此作出的反应并没有让基督教解脱历史主义的纠缠，特洛尔奇在著名的《基督教的绝对性与宗教历史》一书中提出了自己的解决提案。[①]

受韦伯影响，特洛尔奇开始关注基督教与现代世界形成的思想关系。基督教思想有丰富的传统，从现代社会理论的问题意识审理这一思想传统，是特洛尔奇在海德堡时期又一重大学术成就——《基督教会及社团的社会学说》。[②] 这部近千页的论著实际是基督教会的社会思想史，力图搞清"基督教的产生、发展、变化以及在现代的停滞在多大程度上受到社会学意义上的制约，它本身多大程度上是一个具有积极创造性的社会学原则。"[③]书中的内容基本上是传统的基督教教义史的材料，但特洛尔奇不是从教义学原则、而是从社会学原则来看待这些材料。哈纳克已经依现代的历史文献学原则重述教义史，建立了文献学式的教义思想史论述典范，其《教义史》堪称现代学术意义上的基督教思想史的开山之作。但在特洛尔奇看来，哈纳克的《教义史》仍然是单纯的教义史，没有从现代问题出发，已经失去时代意义。特洛尔奇的这部思想史是思想家式的写法，从现代的问题出发，而不是历史文献的梳理、整编。文献家式的教义史经典不乏后来者(如当今的帕利坎)，人们总会等到机会说它老了、过时了。特洛尔奇的思想家式的基督教思想史至今没有超逾者，现在还没有人敢说它过时了。

把握现代世界的形成是个很大的题目，与这部鸿篇巨制有关的重要专著还有：《近代的新教基督教及其教会》、《新教对现代世界出现的意义》、《奥古斯丁：基督教的古代和中世纪》。[④]

---

① Ernst Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentum und die Religionsgeschichte*, Tübingen, 1902/München, 1969/Gütersloh, 1985, T. Rendorff 导论版(中译本将由香港汉语基督教文化研究所出版)。

② Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 文集卷一, Tübingen, 1912/Aalen, 1977, 第六版。中译本《基督教社会思想史》(香港基督教文艺版, 1960, 1988 第四版)是该书的节译，除正文有删节外，极为重要、几近占全书一半篇幅的注释被全部删去。

③ 特洛尔奇《关于我的著述》，见本书。

④ Ernst Troeltsch, *Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit*, Berlin, 1906/1922, 第二版；*Die Bedeutung des Protestantismus fur die Entstehung der modernen Welt*. München, 1911/1963, 第三版；*Augustin: die christliche Antike und das Mittelalter*, München, 1915。

从现代问题意识出发，不仅单纯的教义史失去了时代意义，单纯的教义学也失去了时代意义。协调信仰与知识的时代冲突、基督教信仰与现代世俗精神的时代冲突，需要建构一种综合性的基督教理论，使基督教神学在现代经验哲学、历史学和社会学等主流文化构成的思想文化语境中具有沟通能力。为此特洛尔奇撰写了有关神学方法论、神学基本理论以及基督教的社会理论、文化理论和政治理论方面的论文，多收入《论宗教境况、宗教哲学和伦理学》。[①]

一九一五年特洛尔奇从海德堡大学转到柏林大学。当时，普鲁士的路德宗保守派仍然势力不小，普鲁士文化部为了不得罪反感自由派新教思想的路德宗保守派，批准给特洛尔奇的教授头衔是"文化、历史、社会哲学及基督教史教授"。到帝国首都后，特洛尔奇参加政治活动更多，为帝国宪法的民主化和政党政治的形成展开各种活动。特洛尔奇不仅是德国自由主义的神学家、哲学家、思想史家，也是德国自由主义民主宪政的政治活动家和政治思想家。[②]

海德堡时期的特洛尔奇的学术关注明显都与现代性问题有关。理解"现代现象"(Moderne)的"出现及其问题，不仅构成了特洛尔奇全部著作的设问出发点，而且构成了其全部著作一贯的关节点和内在中心"。[③]为了理解现代现象，特洛尔奇清理社会和思想的历史脉络，找出现代性问题，提出解决的构想。特洛尔奇看到，现代性问题的要

---

① Ernst Troeltsch, *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, 文集卷二, Tübingen, 1913/1981, 第四版。

② 参 G. Schmidt, *Deutscher Historismus und der Übergang zur parlamentarischen Demokratie: Untersuchungen zu den politischen Gedanken von Meinecke-Troeltsch-Max Weber*《德国历史主义与议会民主制的过渡：迈纳克、特洛尔奇、韦伯的政治思想研究》, Lubeck/Hamburg, 1964; C. Kollmann, *Eine Diagnose der Weimarer Republik: E. Troeltschs politische Anschauungen*《对魏玛共和国的诊断：特洛尔奇的政治洞识》, HZ, 1956(182)。

特洛尔奇的社会政治思想论著主要有：*Religion und Wirtschaft*《宗教与经济》, Vorträge der Gehe-Stiftung zu Dresden, Bd. 5, 1913; *Deutscher Geist und Westeuropa: Gesammelte Kulturpolitische Aufsätze und Reden*《德意志精神与西欧》, Tübingen, 1925/Aalen, 1966, 第二版)、*Politische Ethik und Christentum*《政治伦理与基督教》, Göttingen, 1904 和 *Aufsätze über die deutsche Revolution und die Weltpolitik*《德国革命与世界政治论集》, Tübingen, 1924 等。

③ Egbert Stolz, *Die Interpretation der modernen Welt bei Ernst Troeltsch: die Problematik der Neuzeit und Säkularisierung*《特洛尔奇对现代世界的解释：近代和世俗化的问题性》, Hamburg, 1979, 页 114。参 W. Kohler, *Gedanken Troeltschs*《特洛尔奇的思想》, Tübingen, 1941, 页 17 以下。

害是统一的文化价值不复存在了，只有历史相对的文化价值支配人类的行为和生活秩序。欧洲历史上曾经存在过的“统一的文化价值”就是基督教会的伦理，为了搞清楚它的兴衰，特洛尔奇撰写了巨著《基督教会及社团的社会学说》及其相关论著。“统一的文化价值”衰落以后，出现了各种历史相对的价值诉求，这是近代历史科学和历史哲学兴盛的根本原因。历史思想乃当今神学界和人文—社会理论关注的诸多现代性问题的肇事者，特洛尔奇敏锐的学术感觉把握到这一点。福柯(Michel Foucault)的“知识考古学”承接尼采思想的余绪，从所谓谱系学的历史研究入手，激发起新一轮重估价值的历史批判，历史思想的进程至今没有终止。[①]

到柏林后，特洛尔奇对现代性问题的思考又有重大的推进：着手审理近代以来的历史主义思想。巨著《历史主义及其问题，卷一：历史哲学的逻辑问题》[②]可以看作是《基督教会及社团的社会学说》的续篇，考察基督教会的伦理(欧洲统一的文化价值)衰落后历史理论的兴起过程：《基督教会及社团的社会学说》从初代教会时期写到十八世纪，《历史主义及其问题》则从十八世纪开始讲起。这部论著主要清理历史主义的思想发展，没有涉及如何克服历史主义。《历史主义及其问题》原拟定出两卷，第二卷从更长程的思想史角度摸索历史主义的形成，但特洛尔奇生前未出版，由 H .Baron 编成文集卷四《思想史及宗教社会学论集》。[③] 清理基督教会伦理的兴衰和历史主义的兴盛并提出解决的构想，在我看来是特洛尔奇对二十世纪思想学术最主要的贡献。《历史主义及其问题》没有回答历史主义引出的问题将如何得到解决，但特洛尔奇显然已经有大致的想法，可惜我们只能从他临逝前在伦敦作的讲演《克服历史主义》中获知大概。[④]

一九二三年，特洛尔奇因感冒引起的肺呼吸栓塞猝然而逝。哈纳

---

① 参福柯《尼采、谱系学、历史学》，见《学术思想评论》，辽宁大学版，1998 (4)。

② Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*: *1 Buch*, *Das logische Problem der Geschichtsphilosophie*，文集卷三，Tübingen，1922/Aalen，1977，第三版。

③ Ernst Troeltsch, *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*，文集卷四，Tübingen，1925/Aalen，1981，第三版。

④ Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Überwindung*: *Fünf Vortrage*《历史主义及其克服》，Berlin，1924/1979，第三版。英文原题为 Christian Thought: Its History and Application，德文本书名显然更恰切。

克(A.V.Harnack)在葬礼演说中称：特洛尔奇"无可争议地是当今时代德意志的历史哲学家，是黑格尔以后德国曾拥有过的最伟大的历史哲学家。……他把理念学和社会学(作为史学)这两大思想域结合起来了"。[①]哈纳克将特洛尔奇与黑格尔相提并论，是有道理的。"历史哲学家"这个称号在当时的知识语境中意味着最有力度的思想，而且，调合历史主义与先验主义的矛盾，是黑格尔看到的现代性思想的艰难使命，特洛尔奇的思想顽强地承负起这一使命。

哈纳克没有首先称誉特洛尔奇是一位伟大的神学家。特洛尔奇究竟应该算作历史哲学家、思想史家，还是神学家？

基督教的统一价值的分崩离析伴随着欧洲知识体制的重大变化，过去占支配地位的神学逐渐被新兴的世俗人文科学取代，神学的领域不断收缩，而新兴的人文科学不断分化、专业化，并没有形成一种能够为生活世界提供统一的价值系统的文化。在这种知识状况下，出现了两类不同的神学家。一类不妨称为"纯粹"神学家，他们仍然思考和论说习传的教义学和释经学论题，尽管也从时代的思想文化处境出发，思想方式和论述形式没有改变，仍然是教义学式和释经学式的；另一类可称为"综合性"神学家，这类神学家将现代人文—社会科学引入习传的教义学和释经学论题，改变了习传的神学思想和论述的方法和结构，甚至出入人文—社会理论的学科领域，谈论世俗的知识和社会问题。施莱尔马赫是这类综合性现代神学家的第一位大师，其对于浪漫哲学以及文人化思想的贡献，并不亚于其神学思想上的贡献。施莱尔马赫以来，综合性的神学大家，在我看来非特洛尔奇莫属，且迄今无出其右者——文化综合(Kultursynthese)[②]正是特洛尔奇的文化

① Adolf von Harnack《特洛尔奇的葬礼演辞》，见 A.V.Harnack，*Erforschtes und Erlebtes*：*Reden und Aufsätze*，Giessen，1923，页367。特洛尔奇去世后对特洛尔奇作出评价的其他德国重要的思想家还有：哲学家 M.Scheler，Ernst Troeltsch als Soziologe《社会学家特洛尔奇》，In：*Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie*，1923/1924；社会学家 F.Tönnies，Troeltsch und die Philosophie der Geschichte《特洛尔奇与历史哲学》，In：*Schmollers Jahrbuch*，1925；历史学家 F.Meinecke，*Ernst Troeltsch und das Problem des Historismus*：*Staat und Persönlichkeit*《特洛尔奇和历史主义的问题：国家与个体性》，1933；神学家 P.Tillich，Ernst Troeltsch《特洛尔奇》，In：*Kant-Studien XXIX*，1924。

② 参 F.Wilhelm Graf/H.Ruddies，Ernst Troeltsch：Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht《特洛尔奇：实践观中的历史哲学》，In：*Josef Speck*，*Grundprobleme der grossen Philosophen*：*Philosophie der Neuzeit IV*，Göttingen，1986，页148－156.

理想。如果可以把能够涵摄时代的知识进展的神学看作现代神学思想的重大推进，特洛尔奇的神学思想当堪称现代神学思想最重要的扩建：不仅对近代历史学的思想挑战作出了强健的神学反应，而且参与了社会理论这门现代性理论的建设，[1] 发展出具有社会理论和历史理论问题意识的神学理论。现代哲学(尤其历史哲学和认识论问题)、历史学(尤其思想史和文化史)、社会理论(尤其知识社会学)、政治理论(尤其自然法学说)都无法绕过特洛尔奇的著述。

特洛尔奇一直被人文学界仅仅看作一个神学家，对其学术没有给与足够的重视；另一方面，神学界占支配地位的保守主义神学抵制特洛尔奇的自由主义神学长达半个多世纪。特洛尔奇的学术声誉一直不彰是可以想像的事。近十年多来，"后现代理论"出场，重审"现代性"问题成为人文—社会理论的迫切课题，特洛尔奇的思想才日益受到欧美神学界和人文—社会理论界的注意。

本文不能全面评述特洛尔奇的思想，只谈其自由主义神学的基本要义。我希望达到的目的是：搞清楚特洛尔奇如何将一门传统的信仰知识转化为一种现代的人文—社会理论，并与自由主义的政治文化理念融为一体。这涉及如何使传统的价值理念及其知识系统与现代生活世界协调的现代性问题。

晚清以来，中国知识界也出现过将儒学这门传统的信仰知识转化为一种现代的人文知识理论的尝试，并与现代的政治文化理念融贯。从学术的类型来看，梁启超和胡适与特洛尔奇相似，开拓了现代知识形式的中国思想史研究，有自由主义的政治文化倾向，也是现代化政制变革中的活跃人物。从思想的类型来看，冯友兰、牟宗三与特洛尔奇相似，试图用西方近代理性哲学的思想形式重述中国传统思想，使传统的精神价值与现代文化精神协调。通过分析特洛尔奇的基督教理论的建构，我希望能够附带说明儒教知识形态现代化的困难。

---

① 参 J. J. Schaag, *Geschichte und Begriff: Eine kritische Studie zur Geschichtsmethodologie von Ernst Troeltsch und Max Weber*《历史与概念：对特洛尔奇和韦伯的历史学方法论的批判研究》, Tübingen, 1946; H. Bosse, *Marx-Weber-Troeltsch: Religionssoziologie und marxistische Ideologiekritik*《马克思、韦伯、特洛尔奇：宗教社会学与马克思主义的意识形态批判》, München, 1971。

## 西方基督教神学的理性化传统及其现代化的条件

基督教神学是对圣经中的上帝启示的解释，但西方的基督教神学与东方基督教神学不同，是对上帝启示的理性化解释，依赖于柏拉图或亚里士多德的形而上学知识系统。尽管西方基督教神学思想史上一直有反对将对上帝启示的理解理性化的神秘主义思想传统，理性化解释毕竟是西方基督教神学中占支配地位的稳固的思想传统，其思想模式最早可以溯源到希腊化时期的犹太教思想家费洛将犹太教神话与古希腊形而上学融贯起来。按照这一传统，严格意义上的基督教神学就是神话(上帝启示)与逻各斯(理性形而上学)的结合。没有逻各斯(理性形而上学)，基督教信仰就不会成为神学，信仰不是神学，而是生活实践；神学也不等于单纯的信仰，而是对信仰的理解和解释，理解和解释都需要一种理性化的语言系统和知识体系。以《圣经》的语言系统理解和解释《圣经》中的上帝启示，理解和解释的伸展余地相当有限，西方基督教神学把神话式的信仰与理性化的知识结合起来，使对《圣经》中的上帝启示的理解和解释成为一种博大精深的知识系统。然而在这种结合内部，神话与逻各斯的平衡在现代世界变得相当脆弱。

> 一方面，信仰将不断地使其神话适应科学的世界观，消除或者重新解释本质上与此相矛盾的成分。这种适应当然有一定的界限；如果神话全盘解体，那么，其中所体现的宗教本质也将化为乌有；这意味着宗教在向新的形式过渡。另一方面，信仰将吸收新的世界观，从中引申出与新的神话体现形式相应的新的宗教主题……但这也有一定限度；如果信仰完全被新的信仰主题和神话因素淹没，其发展便会被窒息，这种情况同样为新的宗教形式开辟了道路。[1]

理性化基础既是西方基督教思想的特色，也是其发展的动力因素。与东方基督教思想显得长期没有大的变化不同，西方神学思想不断随着时代的理性知识的移步换形拓展、演进：新柏拉图主义出现而有奥古斯丁的神学、亚里士多德主义复兴而有经院神学、反神学中的

---

① 参特洛尔奇《信仰》，见本书。

亚里士多德主义而有宗教改革的神学、近代人文主义和启蒙思想兴起而有莱辛的神学、唯心主义带出了黑格尔的神学、浪漫哲学兴起而有施莱尔马赫的神学。理性知识的每一次嬗变，都会牵动西方基督教的启示解释。任何一种解释都是由文本（Text）与处境（Kontext）、被解释的对象与解释者的关系构成的，没有处境，文本是无法理解的。在这一意义上说，西方的理性化神学不仅是对《圣经》中的上帝启示的解释，也包含对解释者自身处境的自我意识的理性认识。所谓理性化的神学，不仅是对《圣经》启示作出合符理性形而上学的解释，而且是对解释者自身的批判的理性自觉意识。

正因为神话与逻各斯的结合，西方基督教神学显得很不稳定。理性化思想（这毕竟是希腊—罗马思想传统）的嬗变，必定会导致神学的变动。特洛尔奇意识到，基督教神学的现代性问题是，神学用来作为支撑结构的传统形而上学被近代哲学和科学抛弃了。传统的西方基督教神学的理性化基础是柏拉图主义和亚里士多德主义，这两种思想营构了不同的超自然论的神学论述，近代科学和经验哲学的自然性世界观从根本上动摇了超自然的世界观。超自然的世界观一旦解体，基督教大教会对各种非基督教的历史宗教和各种新生的宗教—哲学信仰的判断和评价，就失去了普遍承认的理智性依据。[①] 基督教神学的现代性问题意识意味着，神学如何理解自身的理性化基础发生的重大变化，如何理解新的社会历史处境及其知识状况。

除非西方基督教神学根本删除自身传统中的理性化习性——（如神秘主义所主张的，而那样一来，西方基督教神学就不再具有知识性内在动力机制），否则，它就必须面对理性形而上学的现代化问题。所谓理性形而上学的现代化指的是，传统的超自然原则被自然的经验原则取代，统一的形而上学被分化且实证地专业化的人文—社会科学肢解，依赖超自然权威的独断信仰受到经验的、历史相对的宽容信仰的抵制。理性化的基督教神学的现代化条件，因此首先在于神学对自身的理性化基础的这一转变的清醒认识。

> 神学就其本质看，始终还是科学与神话的结合；而且，既然神学无法再以古老的方式使“超自然的”启示认知与“自然的”认识并行

---

① 参特洛尔奇《神学和宗教哲学中的逻各斯与神话》，见本书。

> 不悖，它便必须采取新的方式，即除了承认精密科学的经验认识方式之外，神学还必须确认那种导向终极宗教真理的实践—象征的认识方式。[①]

自然科学和新人本主义建立起一种重新说明世界的方法和思想，把生活伦理导向自然主义。自然性法则支配了灵魂生活，生活世界处于历史相对的理性法则的支配之下，理性世界从自然性的灵魂生活原则出发来把握、塑造自己，不再承认神性的生活干预过程(救恩史的决定论和前定和谐)。[②] 自然科学开始形成自主的文化系统，抛弃了古老的信仰基础，要求传统的教权式信仰演变为现代科学的形式，以改变了的形式像以往仰赖旧形而上学那样生存下去。科学思维的自然世界观瓦解了传统的教会权威式的信仰性思维的形而上学基础，教权式信仰在科学精神的批判性精神面前很难再维持其排斥性的绝对性。如果信仰性的文化成功地运用科学的力量和方法，也许能够形成一种现代的、有包容性的神学思维。[③]

随着超自然世界观的解体和自然世界观的复现，历史思想开始瓦解基督教信仰的传统地位。近代人文主义的出现，基督教的神性启示的理念遭到质疑：世界并非上帝思想的成品，而是世界自身的力量和目的的成品，这些力量和目的都是*历史性的*。尽管世界的形式不可认知，但人们为了生命的进程，必须认识生命进程的价值和目的。现代精神要求从世俗历史(而非救恩历史)的整体来理解生命进程的价值和目的，历史思想成了现代世界观和确立生命价值及目的的基础。[④] 历史学的基础是现世事件的交织，宗教情感却是一种精神生活的原则，两者显然相互抵触。历史知识是关于人的生活世界的世俗知识，不是关于上帝以及与人的关系的知识。启蒙运动以后的浪漫主义思想对民族历史的研究，更使得基督教信仰难以再坚持对历史的超自然性解释。

> 任何采纳了现代历史观的人都难免得出这样的结论：应当保留

---

① 特洛尔奇《信仰》，见本书。
② 参同上。
③ 特洛尔奇《信仰》，同前。
④ 参特洛尔奇《基督教的世界观及其对抗思潮》，见《文集》，卷二，页330。

信仰的历史关联，但是必须以新的方式加以阐发。因为人们已经不可能再相信世界历史曾经有一个完美的开端，六千年后借助救赎仍然会回到这个开端，或者基督不久便会再度降临等。[①]

历史学以世俗的生活原则对抗基督教的精神生活原则，使基督教信仰的自我感觉的基石完全崩溃。基督教神学的现代化必须平衡现代历史学与传统教义学之间的紧张，由此涉及到现代性问题的要害：普遍的生活原则是否还能成立、还有必要？

基督教神学面临的现代性处境，不仅仅是理念知识性的，同样是社会政治性的。首要的现代性政治因素是世俗的政治社会的出现：自马基雅维利(Niccolo Machiavelli)以来，尽管纯粹世俗政权的国家逻辑在理论上一再受到基督教会的抵抗，这种本质上与基督教观念对立的政治逻辑在政治实践上愈来愈占支配地位。现代性的社会因素则是商业资本主义生活方式打破了个人心灵的宁静、封闭和稳定以及与此相应的共同体生活方式，基督教伦理的社会基础因此而发生了根本改变：人口增长使传统的等级制度的社会基础不复存在，世俗的盈利和进取精神取代了基督教的灵性精神，基督教的情感世界变得很难发展。

政治原则和社会生活的现代化，使传统的神学知识无力应对时代的精神状况。

对于当今一切基督教社会哲学具有决定性意义的一个事实是，从中世纪脱胎而来的西方以其帝国主义、资本主义和迅速的人口增长所造成的形势(由于其无比尖锐的矛盾和极度强大的力量)，既非古代的、也不是基督教的或者将两者整合为一的社会哲学能够把握。[②]

出于对现代知识状况和现代政治社会状况的清醒认识，特洛尔奇认为，基督教神学必须面对新的历史状况，采纳新的知识形式，确立新的理性化参照系统。基督教神学的现代化条件就在于与新兴的宗教哲学、历史学和社会学建立内在的联系，否则基督教思想不可能应付

① 特洛尔奇《信仰与历史》，见本书。

② 特洛尔奇《基督教社会哲学》，见本书。

自然科学及其经验形而上学和历史主义提出的问题，不可能对现实的社会—政治问题作出反应。基督教的宗教哲学、历史理论和社会理论取代传统的教义学和释经学，是现代精神生活和社会政治发展的要求。在现代性处境中，神学必须通过社会学和历史学来理解自身，尤其知识社会学对于神学的自我理解具有重大意义。当代有影响的文化社会理论家 Peter Berger 曾经提出，社会学是现代神学必须淌过的火溪，这一论断印证了特洛尔奇当年提出的见识。作为神学思想家，特洛尔奇坦然承认神学的有效范围已经大为缩减，不可能解决所有思想和社会问题。不仅教权式的神学不再有现实的权威，大全式的神学理解——以为基督教神学可以处理所有问题的观点，同样没有现实性。

> ……在整个生活的差别急剧扩大的今天，也许不难理解，宗教性的东西与政治、经济、社会性的东西相互分离开来，要解决从后者产生的问题有赖于一种完全世俗和独立的、无限复杂的建设和改革工作，不仅要求强烈的意志力量，而且要求具有专业知识。[①]

基督教神学非得要现代化吗？让基督教思想原则与现代文化原则妥协，会不会使基督教的信仰理解受到根本损害？保守主义神学把特洛尔奇要求神学现代化的见识看作“现代主义”加以抵制。所谓神学的“现代主义”指这样一种精神态度：面对现代世界，把现代的科学理性吸收到基督教神学中来，抑制以教会伦理学处理社会和政治问题，与国家和社会的现代发展妥协。

鉴于汉语神学界仍然具有强势的保守主义传统，有必要从教会文化方面对特洛尔奇要求神学现代化的理由说几句。

在现代世界中，基督教会的社会位置发生了根本性位移。特洛尔奇身处的十九世纪是基督教会和神学“最冷清、最荒凉的时代”。[②] 在特洛尔奇看来，基督教会的社会位置的变化主要是启蒙时代以后的事：基督教原有的社会形态好像被剪断成碎片，自主性的世俗文化和教育不断减缩神学的文化和教育的支配范围。

---

① 同上，页 316。

② 参 E. Troeltsch，《神学和宗教的当前状况》，见《文集》，卷二，同前，页 2。特洛尔奇讨论基督教会的现代状况的主要论文大多收集在《文集》，卷二：《当前的宗教运动》，页 22 以下；《德意志诸国的宗教》，页 73 以下；《当前生活中的教会》，页 91 以下。

> 正是启蒙运动才将政治的—社会的—经济的世俗化以及文艺复兴、尤其是伟大的十八世纪哲学的激励作用和结论改造成为公众生活力量，改造成为教育、生活和学校体系，将教会和神学的超自然力量推到一边，使之局限在更为窄小的实践范围之内。①

面对启蒙后的社会文化处境，教会文化分裂为固守传统的权威型教会的保守主义与具有现代精神的开放教会的自由主义。这种教会政治文化的基本结构不是指天主教与新教的对立。由于韦伯的《新教伦理与资本主义精神》一书的影响，人们一般以为，新教与现代世界及其精神生活是协调的，天主教才与现代世界扞格难通。在特洛尔奇看来，这样一种看法是错误的。

> 如果新教自认为自己就是现代精神世界，进步的生活只属于它自己，天主教纯粹以传统方式固守着一个过时的旧世界，完全是自欺欺人。与此相反，简单的事实是：新教与天主教一样受到现代宗教危机的严重冲击；新教的大多数教会也坚持其宗法主义的、完全为现代世界无法忍受的成分。诚然，新教比天主教更容易参与现代精神生活，但这一精神既非天主教的创造物，也不是新教的创造物。现代精神生活是现代的，当然，由于新教的个人主义和批判本能，新教比天主教的权威制和教条更容易与现代精神取得一致，但在最重要之点上，现代精神即便对于新教也是新的和陌生的。②

保守的权威型教会坚持教义化的大教派式的教会治权（ein dogmatisch-konfessionelles Kirchentum），抵制启蒙精神的现代文化，维护教权式的教义支配社会文化的正当性，把基督教思想的现代化形态看作新的异端。大教派对社会文化的教会治权过去是靠国家权力来支撑的，由于国家权力对大教会的支撑日益削弱，大教派已没有力量在政治层面掌握现代世界，只有据守对《圣经》的唯灵主义解释，从精

---

① 特洛尔奇《关于我的著述》，见本书页397。特洛尔奇对启蒙运动出现后形成的现代世界的论析，除参本书中的《现代精神的本质》（页1）一文的理论分析，亦参《新教对现代世界出现的意义》中的“何谓现代世界”一节的历史描述。

② 特洛尔奇《现代主义》，见本书。

神上对抗现代世界，不理睬这种解释还是否有效，或者拒不承认教义式的精神抗衡日益困难和乏力。

在社会的其它阶层，出现了分化的宗教需求。[①] 大教会对各种无神论的反宗教情绪反应迟钝，例如，大教会不懂得新兴无产者阶层憎恨教会、甚至憎恨整个基督教，是因为大教会固守传统的政治秩序乃由上帝批准的教义，与现存政治权力结合，而现代政治文化已经告诉人们，某种政治制度的合法性不是由上帝批准的。失去皇权的支持后，大教会控制小教派的能力减弱了，社会下层中各种基督教小派教群中日渐活跃，出现各种神智—灵恩运动，在知识阶层中，则出现内在化、个体化的教化宗教(尤其泛神论色彩的审美主义趋向)。保守的权威型大教会在现代社会中日益退缩，大多数人的宗教生活早已另寻新的途径，出现各种新兴宗教，人们无法看到宗教未来发展的确定方向。[②]

> 一旦宗教认识与科学认识分离开来并从根本上不同，一旦基督宗教失去其独有的支点，即失去理性的保护和准科学命题式的圣谕提供的支点，那么，宗教生活的不同历史形式便会互相碰撞。历史和文化视野愈是扩展开来，扩展到在基督教之前和与之并存的各种大宗教体系，这种情况便愈严重。现在各种宗教取代了哲学，开始为基督教神学提供参照框架。[③]

总括而言，在现代思想状况中，不是基督信仰的局部受到损害，而是整个信仰的根基已成问题，不只是《圣经》中的超自然主义立场面临威胁，而是基督信仰的整个理念的宗教道德内涵已受到威胁；在现代社会—政治状况中，则是保守的权威型大教会再也无法支配整个社会的宗教生活了。

---

① 参 E. Troeltsch，《信仰自由》，见《文集》，卷二，页 138。

② 参特洛尔奇，《十九世纪初的复辟时期》，见《文集》，卷四，同前，页 612 及页 649 以下。

③ 特洛尔奇，《神学和宗教哲学中的逻各斯与神话》，见本书。

## 协调基督教精神与现代精神的可能性

如果认为，特洛尔奇主张完全放弃基督教精神原则，那就错了。特洛尔奇并没有无条件地肯定现代精神原则，而是认真辨析这种精神原则，找出基督教精神应该面对、可以与之融贯以及必须抵制的地方。《基督教的绝对性与宗教历史》就是一个具体的例子。

一九〇一年十月，特洛尔奇在"基督世界"协会的聚会上作了题为《基督教的绝对性与宗教历史》的报告，次年扩充出版单行本，一九一二年再扩充二十一页(新增五节)出版，以后多次再版。特洛尔奇提出的中心问题是：思想的彻底历史化动摇了基督教世界观的传统观念，基督教神学应该如何作出反应。特洛尔奇首先考察已有的两种主要的神学反应：一种坚持正统的超自然主义立场，拒绝世俗的历史观对人类宗教的解释；另一种是唯心论的辩证演化说，通过形而上学的历史叙述重新安排宗教史，把基督教看作宗教观念史演化中的最高实现。特洛尔奇认为，正统的超自然主义立场完全无视历史思想的尖锐性，不值得讨论，唯心论的辩证演化立场毕竟还愿意认真对待现代历史思想的挑战。

近代自然科学和经验理性哲学的自然主义使《圣经》的超自然主义式微，基督教的上帝观、世界观和人生观就失去了维护其绝对性的保障。唯心主义哲学强调精神优先于自然，是对经验理性主义的自然主义的反应。这种反应对于基督教思想来说是必须的。

> 至少，形而上学不能避开这样一个简朴而慎微的任务：从认识论出发回答精神与自然的基本关系问题，这种基本关系包孕在每一个个别事件之中，对它的询问是直接形成和无法避免的。①

但是，唯心主义的宗教史论并不能挽救失去《圣经》的超自然主义保护的基督教绝对性，其根本困难在于，从精神史的角度把基督教视为绝对宗教，与唯心主义的宗教史自身的理论相矛盾：一方面从历史思想出发来思考基督教的历史地位，另一方面又把基督教视为绝对的

① 参特洛尔奇，《基督教的世界观及其对抗思潮》，同前，页245。

宗教。这种唯心主义精神史的绝对宗教论实质上仍是一种教义论的主张，与正统的超自然理论没有本质差别。对于历史思想来说，绝对宗教的概念根本就是不可能的。接受历史思想的原则，就必须承认，基督教是一种纯粹历史的现象，而不是救恩史现象，与历史中的其他宗教一样，是相对的历史性宗教。这是基督教神学应该面对的现代精神原则之一。

由此是否会必然得出结论，凡历史中的宗教在价值意义上都是相对的？特洛尔奇不认为必然如此。价值相对主义的根据不在历史思想之中，而在社会分化、自然主义哲学和审美主义思想。基督教救恩史与世俗历史、基督教信仰的价值绝对性与历史宗教的历史相对性不是非此即彼的对立。接受历史思想的原则，仍然可以从历史宗教的相对性的比较中证实基督教的文化价值具有绝对性。接受历史思想的挑战，不应该是设立形而上学的精神史演化结构，而应是建立历史的比较宗教学，从而不与历史思想抵触地证实而非推演基督教的文化价值的绝对性。通过各种宗教的历史比较可以证实：普遍宗教高于自然宗教，普遍宗教中，救赎宗教高于律法宗教，在救赎宗教中，入世宗教高于离世宗教。基督教正是这样的入世型救赎宗教，其绝对性在于紧贴现世中的个体生命，其上帝观、信仰观和伦理观紧紧搂抱着个体身位。基督教不是历史中的绝对宗教，而是宗教历史中个人生命得救的最高实现。未来是否如此？是否会被别的宗教超越？特洛尔奇承认这很难说，但至少现在还没有超越它的另一种救赎宗教。这样看来，基督教精神原则与现代历史精神原则是可以协调的。

接下来马上会出现的问题是：各种宗教的历史比较的尺度或所谓标准是什么？

要回答这一问题首先得搞清楚，宗教的历史比较是为了认识社会历史文化的发展机制，还是为了认识个体生命的意义。如果是前者，那么，尺度或所谓标准就是一些社会学法则，韦伯的《宗教社会学》可以看作是这种宗教的历史比较的典范，其目的是为了认识欧洲社会机体和政治制度的形成。特洛尔奇的宗教的历史比较是为了认识个体生命的意义问题，也就是韦伯存而不论的问题，尺度或所谓标准是个体心性的法则。因此，所谓绝对的宗教是通过理性地比较各种历史的相对宗教个体化地形成的，或者说批判宗教绝对性的主体主义是历史地、实证地比较得出的个体认信。个体生命的认识寻求的是生命的最

高效值——对于生命的理解深度和更高的生命目的的确立，基督教"独一无二的位置"只能通过个体自己对于生命的理解深度和更高的生命目的的确立得到证实。

特洛尔奇在这里区分了个体的宗教绝对性(这最终是个体自觉的上帝体验)与教义的宗教绝对性。个体的宗教绝对性是一种质朴的绝对性，不是一种偏执，而是生命认识的原初形式。群体文化的出现带来了个体信仰的尘缘转变：个体生命问题成了文化的问题。文化是一种群体生活伦理的适应、培植和转化，它打破了质朴的绝对性，用制度的"替代建构"(Ersatzkonstruktionen)的绝对性取代了质朴的绝对性。基督教会伦理与斯多亚自然法结合形成的超自然的普遍宗教的绝对诉求就是这样的"替代建构"，在启蒙思想的冲击下，这种由先知保障的群体性上帝体验的绝对性已经没有客观的绝对性可言，个体的宗教绝对性重新在生活实践中具有了正当性。绝对性诉求的现代文化转变在于：每一种宗教体验都是绝对的。

教义式的宗教绝对性是一种大全式的文化的绝对性，如果最高的生命效值满足的是个体的宗教确信，那么，个体实际并不需要大全式的绝对的宗教真实，而是在个体认信中享有自己获得的绝对的宗教真实，尽管这种享有在历史中是有条件的。基督教的最高效值可以得到个体认信的证实，但要想在历史中拥有绝对或靠历史拥有绝对，只有幻想。

质朴的个体的绝对性与教义学的绝对性断裂之后，还能维持基督教信仰吗？拒绝教义学意义上的基督教绝对性后，是否还能置身基督教之中？特洛尔奇认为，基督教信仰仍然保有上帝的启示，仍然是个体的救恩，是耶稣的工作、爱的团契。耶稣具有"纯内在的绝对性"，与个体质朴的绝对性有一种生命理解的内在关联。个体认信的绝对性于信仰者、牧师的宗教生活，已经足够了。教义只能触及信仰生活的余脉，信仰生活的实质并不同于恪守教义，也不可等同于一种历史性的反对异教文化的态度，而是个人在上帝的永恒之光中的生命转变，不再受碎裂的、迷乱的世界冲动制约。

> 虔信者需要确信自己走在正道上，跟随着正确的星辰。如果在他面前出现了各种不同的通向上帝的路，那么，他将走自己的情感和良知指引给自己的正道，并在这条道路上努力践行他自己所理解

> 的宗教，或者按这种对宗教的理解来培育自己。但他并不需要宣称，只有他才拥有真理，别的人都没有；他也没有必要宣称，他拥有完满的、一劳永逸的真理。对于他来说，他有最深和最好的东西，就足够了，由此不再寻求最高的东西，因为这种东西不存在，他自己也不能虚构出来。他将会是一个基督徒，因为他在基督教中感受到最强有力、也最单纯的更高世界的启示。他在基督教信仰中认识到的不是绝对的宗教，而是规范的宗教（die normative Religion），对于他自己而言迄今规范的宗教。①

特洛尔奇否定以唯心论形而上学方式克服现代历史主义，并不表明他想要恢复传统教义的《圣经》超自然主义立场。即便抵制现代历史思想，也无法给教义式的信仰理解创造呼吸空间，基督教信仰必须借助于个体认信的资源和力量，为自己创造新的呼吸空间。

> 我反对基督教超自然主义的排他性，因为它是不可证明的。……不仅是不可证明的，而且也与一切历史学和心理学相矛盾。……基督教神学的独特性只在其对象的内容，而不在于特殊的神学研究和论证方法。……旧的论证手段已成过去，基督教生活世界的内涵也随之发生了变化。但它在今天却恰恰对呻吟于资本主义、决定论、相对主义和历史主义之中的一代人包含着一股充满青春活力的质朴而健康的力量源泉。②

个体的宗教绝对性实际上是个体性情问题，或者说一个伦理问题。因此，伦理学在新的神学理解中占有重要地位。在传统社会中，基督教伦理与整个社会的政治—经济结构是相协调的，并共同构成一个统一的社会秩序。在现代社会中，基督教伦理与社会机体分离了，被现代社会的结构转型推拒开了，基督教的教会式一统伦理必须面对现代伦理的挑战。现代伦理的基本形态是分离性的，一统伦理的形态已不复存在，各种新的社会政治结构要素形构出经济伦理、知识人伦理、市民伦理、国家伦理。神学关注伦理是时代的使命，但不是把基

---

① Ernst Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentum und die Religionsgeschichte*《基督教的绝对性与宗教史》, München, 1969, 页 96–97。

② 特洛尔奇,《宗教情感的先验问题》, 见本书。

督信仰伦理学化。基督教信义把个体生命的得救视为伦理使命，但基督教信义不等于单纯的伦理学或伦理诉求，基尔克果的或此或彼已表明信仰与伦理的牴牾。特洛尔奇提出的个体的宗教绝对性基于这样的信念：基督信仰的心性力量依然首先在于对人的存在的自由和德性问题的解答。康德已致力于把基督信仰的力量引向实践理性，这与自由主义的价值观念是一致的。但康德的古典自由主义伦理学对道德律令的直觉论规定，受到现代历史学和心理学的道德分析的两面夹击：道德律令只会是相对的，不存在普遍的道德律令。伦理问题成了康德之后的近代哲学的根本难题，但一直没有出现有分量的解决之道。特洛尔奇以为，基督教的身位主义（Personalismus）可以为自由主义伦理奠定基础，按照基督教的身位主义：道德律令并非是最高的，生命目的才是最高的，这个最高的目的就是赐福，"赐福意味着，在爱的国度中与上帝神圣的爱意的个体性融合，这种赐福是福音最内在的核心"。[①] 因此，基督教精神在现代精神生活中仍然有其不可取代的位置。

现代伦理的基本形态是分离性的，现代精神生活的基本结构也是分离性的。启蒙后的历史思想带来的多元宗教状况，不仅指世界历史中的各种宗教的多元化历史地位，而且指各种新型的宗教—哲学信念的多元化状况。基督教精神不可能与这些现代宗教信仰融贯，而是构成关于生命理解上的竞争。

在现代精神语境中，基督教精神面临的最大竞争对手是一元论的世界信仰，因为基督教精神根本上是一种二元论的世界观，"彻底地贯彻身位与非身位的区分，理念与实在的区分，精神道德价值与自然的区分，上帝与世界的区分"。[②] 现代一元论有各种种类：唯物主义的、审美主义的、唯心主义的一元论等等。唯心主义的一元论（比如费希特、晚期歌德的个体有神论）看起来像一种基督教的身位论，实际上主张所谓"伦理—宗教的超世界性"（Überweltlichkeit），把上帝理解成哲学意义上的最高宗教阶段的概念，最终走向泛神论神秘主义。这种泛神论神秘主义只是旧的宗教形式已经动摇、宗教心力又没有勇气靠传统教义的力量重振自己时的一种瘫软现象。

---

① 参特洛尔奇，《基督教的世界观及其对抗思潮》，见《文集》，卷二，同前，页261。
② 参同上，页279。

十八世纪以来的新人本主义提出的精神的总体生命理念显得是现代世界精神产生的一种强健的宗教心力，它奠定了审美一元论的基础。“人的族类理性(Gattungsvernunft)代替了上帝神性的位置，成为唯一有意义的现世原则，普遍的、无疲倦的进化中唯一可理解的要素。”[1]审美主义不是一种个别的主张，而是现代世界精神的一个持久的思想类型，带有很强的世俗宗教性，这种宗教性才是基督教精神品质的真正竞争对手。审美一元论思想的变化相当复杂，并没有一种唯一的审美理念，而是有许多不同的审美理念，因而审美主义有不同的类型，每一种都有自己的实践理念，但本质上都是对现世和自然生命的宗教性崇拜：彼岸要么根本不在，要么与此岸无关，生活世界被引向单维的平面。[2] 现代思想的基本趋向因此是转向此岸，转向对世界的自然性解释，彼岸世界的存在被取消，一切思想都成了历史的阶段发展的相对物，这一切都凝聚成审美主义的准宗教信仰。

种种一元论的产生，主要因为古代的超自然景观被现代科学摧毁了，超自然主义精神向内在化个体领域转移。现代一元论的最终根据在自然科学的自然原则的唯物论，把精神当作从实在的封闭循环中产生出来的一种自发力量，这无异于排斥了精神的超自然位置。然而，唯物论本身就是反驳自然科学的自然原则的最好例子：自然以及人们赖以认识自然的法则，在唯物论中都只是人的精神设想的一种实在，这表明唯物论本身就是精神的产物。

拒绝现代精神中的种种一元论，不等于可以无条件固持基督教传统的超自然主义的二元论。二元论也有种种不同的形态：柏拉图式的二元论、诺斯替式的二元论。基督教二元论的独特之处在于二元性的和解：即上帝成人。对于特洛尔奇来说，基督教的彼岸与此岸的二元论需要重新表述。彼岸理念仅表明，精神与上帝的亲缘关系，精神仅只在上帝之中找到自己生命的源泉。现代的基督教没有必要坚持超自然主义的二元论，但也不能无前提地认可此岸世界，将它看作人的生命目的。基督教伦理以超时间的真理和目的为取向，拒绝依从现世生

---

① 参同上，页230、237。

② 比如“青年德意志”运动通过一种夸张的彼岸与此岸根本无关的二元论来建构一元论。关于“青年德意志运动”，参勃兰兑斯《十九世纪文学主流卷六：青年德意志》，刘半九译，北京，人民文学版，1986。

活迷乱的多样性。面对现代伦理，基督教伦理不能让步的基点是，从生存的自然—感性的规定走向精神—德性的身位，走向属灵之国度。属灵的国度才使个体生命具有持存的意义，才是人之生命的自然受苦的彼岸，它并不像佛教那样彻底断绝尘缘，或像柏拉图式的和诺斯替式的二元论那样根本否定自然生命，而是在属灵的国度中重新赢回自然生命。

> 正是由于基督教，一种对超逾自然和感性的人之生存的评价才变得强有力，开启了指向性情的永恒而又单纯的善的前景，但德性完满并非意味着，指望一劳永逸地摆脱自然之手，毋宁说，德性之完满是一劳永逸地与现存的自然的二分化，然后才在争斗中重新赢回自然这一为德性搏斗付出的最高代价。[1]

个人从何处得到信仰上帝成人的根据，回答仍然是：《圣经》中的上帝启示。特洛尔奇承认，对上帝启示的信仰的旧支撑者(神迹、先知之言、灵赐)在现代文化已失去分量，宗教的历史知识学将可能成为启示信仰的新支撑者。问题是，启示信仰最终是由个体的"内在经验"的认信来确认的，它是一种精神力量，除此之外，别无证明。这是一种个体的认信：在现世的各种变幻中，个人生命需要一种持存的真理，尽管这一真理是在个别历史之中显露出来的。基督教的神性的得救意志是上帝启示的，虽然不是非历史的，但也不是历史演进式的。绝对启示总是在具体历史的处境之中发生作用的，因此，通过历史知识学也能为启示信仰提供证明。尽管神性的启示理念本身在现代思想中遭遇到困难，基督信仰仍然能从上帝的自我陈述出发，"只有在上帝的自我陈述中，信仰才找到一个稳固的落脚点"。[2] 特洛尔奇坚持，不仅个人生命的结局在上帝的自我陈述之中，历史的结局也在上帝的自我陈述之中。确认其它宗教的历史性，只会强化对基督教的上帝的自我陈述的认信。这并不表明基督教精神是一种封闭的世界观，历史思想是一种开放的世界观，而是表明历史中的个体生命对历史生活的一种理解。"问题不在于：这种启示究竟是否可能，而在于，

---

① 特洛尔奇《基督教的世界观及其对抗思潮》，同前，页292。

② 参同上，页311。

我们是否可以在自己的宗教中事实性地敬仰这种启示"。[1]况且，历史演进的世界观具有一种内在性趋向：从宇宙向历史演进，是由主体性负担的，从严格意义上讲，历史思想只在精神之内才存在。

尽管《圣经》的历史批评改变了基督教大教会的教义描绘的信仰图景，将耶稣基督的形象过于人性化，把基督教的救恩史还原为世俗历史，使耶稣基督的绝对中心地位和神化地位难以成立，特洛尔奇并未承认基督教精神的现代化可以抛弃其上帝思想的这一核心：

> 不论从哪一种意义上将基督教上帝思想与耶稣这一位格分离开来，都意味着切断此一信仰的所有既往之根，使之脱离一切表述和直观手段，使之失去一切超越平庸个体的伟大光辉，并因此而最终使其自身陷于解体。[2]

将基督教上帝思想与耶稣身位分离开来，并不是现代宇宙论和历史思想的必然结果。超越性宗教力量无不是由个体身位性的形式体现和实现的，耶稣基督对于基督教的意义同样如此。不能仅从道德论来理解耶稣[好人、行善、人的楷模，如施维策尔（Schweizer）的耶稣论]，也不能从历史理论来理解耶稣(历史人物、历史英雄，如苏格拉底)，而只能从神性的身位论来理解耶稣，从上帝的启示与耶稣的在体关联来理解耶稣(佛陀、苏格拉底的身位就没有这种关联)。特洛尔奇尽管不赞同对耶稣基督作终末论的解释，更反对启示录论的解释——称为"犹太的政治宗教化的狂热派"(Jüdische politisch-religiöse Schwärmerei)解释，但同样反对从所谓社会历史条件论来认识历史中的耶稣，坚持上帝国与耶稣身位合一论的传统立场：历史中的耶稣这一个体人身上透显出"宗教的理念"——上帝国的救恩。[3]

特洛尔奇坚持基督教信义的基础因此是身位论(Personalismus)的，不否认基督教信义与现代各种"主义"思想的冲突，甚至与历史思

---

① 参同上，页317。

② 特洛尔奇，《自由基督教的可能性与现代哲学》，见本书。

③ 参 Ernst Troeltsch, *Die Bedeutung der Geschichtlichkeit jesu für den Clauben*《耶稣的历史性对信仰的意义》，Tübingen，1911。亦参 Johann Hinrich Claussen, *Die Jesus-Deutung von Ernst Troeltsch im Kontext der liberalen Theologie*《自由神学脉络中的特洛尔奇的耶稣释义》，Tübingen，1997。

想的冲突。[1] 这种冲突的关键仍然在于对个体生命的理解，基督教信仰的生命力仍然在于耶稣的神性身位对于现世生活的意义：耶稣基督作为上帝的自我陈述是绝然异质的话语，它是在此世的历史中道出的，上帝的道与历史之道的紧张和冲突不可避免，这种张力不仅在历史中，也在个人生命之中。基督信仰的力量不在于解脱现世生活中的矛盾、冲突和紧张，而在于承负；基督教生命理解的重点不在于人的幸福，而在于人的生命的深度、奥秘和悖论及其得救。"只要先知—基督教的上帝信仰具有生命力，耶稣也将为这艘航船保持着生命力；只有在对这样一个人物的仰望之中信仰才会上升"。[2]

通过宗教历史学可以证明：基督教即便不是最高的宗教，也是绝然深刻的宗教，它超逾了种种自然宗教。基督教不是宇宙论式的宗教，因为上帝在历史中启明自己，历史中的上帝启示把此世人生的意义引向彼岸，由此给此世奠定了生存意义的根基。作为宗教的基督教发展的历史形式仍是难以预料的，但基督教最根本的泉眼已在耶稣身位中一劳永逸地确定了。[3] 因此，从神学上谐调基督教的启示思想与现代的历史学思想，作为上帝之言的基督品质（Christlichkeit）与作为历史宗教的基督教（Christentum），从哲学上谐调超验原则与历史原则的关系，是现代基督教神学的基本课题。传统的上帝证明方式是本体论的证明，它与当时的形而上学相关。在现代思想语境中，特洛尔奇提出了**历史学的上帝证明**，其历史的宗教理论的重大意义正在于此。[4]

## 教义学的转化与自由的基督教思想

在这样的认识前提下，特洛尔奇提出了"科学的神学"

---

① 参 A. Schueler, Christlicher Personalismus: Gedanken zu Ernst Troeltschs Werk《基督教的身位论：特洛尔奇著作的思想》, In: *Festschrift fur Th. Steinbüchel*, 1948。

② 特洛尔奇，《自由基督教的可能性与现代哲学》，见本书。

③ 参特洛尔奇，《基督教的世界观及其对抗思潮》，同前，页 321。

④ 舍勒提出了社会学的上帝证明（参舍勒，《基督教的爱理念与当今世界》，见刘小枫主编《二十世纪西方宗教哲学文选》，卷下，上海三联书店，1991，页 1086 以下）。布尔特曼的生存论上帝证明和潘能伯格的"启示即历史"的命题实际发展了特洛尔奇的身位论证明和宗教历史学的证明，P. Berger 则推进了舍勒的社会学证明。

（*Wissenschaftliche Theologie*）或“自由的神学”（*liberale Theologie*）的构想，以调整基督神学的发展方向。特洛尔奇看到，统一的思想形态已一去不复返，文化理念的相对主义的分裂，将是未来文化的景象。① 特洛尔奇的基本神学意识是：在现代多元、歧义、冲突的思想和知识状况中，基督教神学的处身位置在哪里，应该具有怎样的理论形态、神学的传统形式——释经学和教义学，是否还能为弥合文化理念的分裂发挥作用？

正如现代人文科学必须以历史学为基础，特洛尔奇认为现代神学必须以宗教历史学为基础，采用历史批评的方法，改述传统的基督教教义学。历史学方法必然导致神学以宗教史为基础，使神学成为现象学—历史学方法的宗教理论，神学论说的重心不应再是原初状态论、原罪论、奇迹论或超自然主义的二元论，而是个体的道德信念和宗教情感问题。②

为此，特洛尔奇提出了著名的两种对立的神学方法的命题：现代的历史学方法与传统的教义学方法的对立。历史学方法是世俗历史的、批评性的、相对主义的方法，摆脱了形而上学的神学本质论，教义学方法是救恩史的、不容争议的、绝对主义的方法。历史学方法使神学成为一种公共理论，教义学方法则使神学仍然是教会权威性的。

> 旧方法可以称之为教义学的方法，其出发点是固定不变的，完全脱离历史及其相对性，并由此出发获得其绝对确定的命题，这些命题至多只是事后才被允许与整个人类生活的认识和见解联系起来。这种方法原则上是绝对与历史方法对立的，其本质在于具有权威性，这种权威性的依据恰恰在于它离开了历史的总体语境，离开了与其余事变的类比，因而也离开了将所有这一切包含于自身之内的历史批评，离开了其结果的不确定性。教义学方法意在将人束缚在个别历史事实之上，束缚在那些证明权威具有肢解一切历史类比

---

① 参特洛尔奇，《十九世纪》，见《文集》，卷四，页649。李欧塔的“后现代论”描述的相对主义的图景映证了特洛尔奇的论断。参李欧塔，《后现代状况》，见罗青编《什么是后现代主义》，台北，1989，页161以下。

② 参 I．E．Alberca，Die Gewinnung theologischer Normen aus der Geschichte der Religion bei E．Troeltsch《特洛尔奇论从宗教史中获得神学规范》，In：*Münchener Theol．Studien II．System*．Abt．Bd．21（1961）。

> 的品格的事实之上。之所以造成这种束缚，是因为教义学方法的事实不同于寻常历史的事实，因而不可能通过批评得到[illegible]，也不可能因此而产生动摇，这些事实是通过奇妙的传统和内在的认证牢牢地置于内心之中的。①

神学方法从教义学式的转化为历史学式的，必会带来神学论述的内在性质和结构的转化，具体说，就是教义学(Dogmatik)从内在性质上转换为一种现代的文化理论——基督教理论。特洛尔奇明确申言，他将致力建构一种神学的全新形态，以批判的先验哲学为基础，采纳现代人文学的各专门学科的知识材料，自由地展开神学思想。② 传统的教义释经式神学将向宗教哲学、宗教社会理论、宗教历史学和宗教伦理学转化，教义学的转化是整个神学形态的现代转型中最关键、最困难的部分。

具体的转化行动尤其反映在特洛尔奇为《历史与现实中的宗教"百科全书"》(*RGG*)的教义学部分写的二十六个条目和《基督教信仰学说》一书中。③ 单从内容来看，这些教义学辞条和《基督教信仰学说》是传统教义学的，但在特洛尔奇的表述中，教义学变成了一种信仰学说、一种宗教文化理论。对基督教信仰的描述不再以教会的教条规定为前提，而是以现代文化理论的知识学原则为前提：在知识学—宗教哲学的基础上来阐释信仰思想，承认现代知识学思想对实践的精神有教育和咨询作用，即便实践的精神在自己的信仰之中是完全自为和自立的。④ 信仰学说不再与教会教义(Dogmen)相关，但又没有脱离教义学的实质内容(信仰)。同样，对基督信理的历史描述，不再是"教义史"，而是"神学思想史"。这种信仰描述不仅对教会拟定的教条保持中立，也对仅由释经来建构的教条保持中立。教义学的形式被抛弃，但教义学的实质内涵——信仰的确信保存下来，因此，特洛尔奇

---

① 特洛尔奇《神学中的历史学和教义学方法》，见本书。

② 参 E. Troeltsch《论宗教状况、宗教哲学、伦理学文集序》，见《文集》，卷二，同前，页 VII。

③ 《基督教信仰学说》是特洛尔奇 1911 至 1912 年在海德堡大学的系统神学讲课稿，特洛尔奇去逝后由其妻整理、编辑，初版于 1922 年。英译本出版于 1992 年，由此可见英语学界长期忽视特洛尔奇的信仰学说。

④ E. Troeltsch《教义学》，见本书。

的基督教理论可以说是一种“实质的教义学”(die materiale Dogmatik)。[①]

教义学向信仰理论的转化，是基督教中的启蒙精神的思想行动。宗教改革时期的神学思想仍然是教义学式的，通过建立一种教义权威反抗另一种教义权威。启蒙主义的思想家开始尝试将超自然的教义学变成理性的教义学，从莱辛、康德到黑格尔、施莱尔马赫和鲍威尔的宗教思想的发展，启蒙精神在现代基督教神学中艰难地推进。理性的教义学还没有立稳脚根，历史思想的世界观已经对普遍的超验理性构成新的挑战，黑格尔神学为了对付这一挑战，想在唯心主义的精神史框架中把历史性的和普遍性的融合起来。但黑格尔神学没有从教义学内部改造传统神学，直到施莱尔马赫，教义学的改造才以系统的信仰理论的形态表达出来，阐述基督信理不再用“教义学”的名目，而是用“信仰学说”的名目，基督信理的言述基础不再是教会的教义规定，而是人文知识学。[②] 这并非仅是形式的改变，也涉及信理论述的内在逻辑，对系统神学的形成和发展具有深远的历史性影响。比较施莱尔马赫的“信仰学说”以来的系统神学经典(至潘能伯格)的章题顺序，可以看到这种变化的痕印。

正是在这一意义上，人们可以清楚地了解到，特洛尔奇的神学思想继承的是启蒙神学的传统，而不是宗教改革神学的传统。特洛尔奇自觉追随施莱尔马赫的神学现代化路线，推进教义学向信仰学说的转换。[③] 在我看来，特洛尔奇的推进实际超过了施莱尔马赫，不仅通过《基督教会和社团的社会学说》开创了文化理论式的基督教神学思想史研究，通过《基督教的绝对性与宗教史》开创了基督教的历史理论研究，而且在基本理论方面作出了更为深入的论证。

---

① 参 H.-J.Bikner, Glaubenslehre und die Erfahrung der Moderne《信仰学说与现代性经验》，见 Horst Renz/Friedrich W. Graf 编，*Umstrittene Moderne*, Gütersloh, 1989, 页 333。

② 参 Walter E. Jr. Wymann, *The Concept of Glaubenslehre: Ernst Troeltsch and the Theological Heritage of Schleiermacher*《“信仰学说”概念：特洛尔奇与施莱尔马赫的神学遗产》，Chico/Cal., 1983。

③ 特洛尔奇自称在现代神学家中，他最靠近施莱尔马赫。参 E. Troeltsch, *Glaubenslehre*《基督教信仰学说》，München, 1925/Aalen, 1981, 页 190。

> 如果人们不是像今天大多数人那样将宗教学视为飘浮于宗教多样性之上的一般理论，而是理解为获取规范性宗教思想的过程，那么也可以用这个名称取代“神学”。但是，既然获取规范性宗教思想一般被看成是神学的使命，仍可沿用神学一词。这样一来，神学便不可以依附于某一教派，也无需去证明既成的真理，它享有充分的自由，去生动地把握和整理基督教观念。一种神学之所以被看作是新教神学，完全在于这种神学只有在新教的土壤中才能存在，它分有了新教特有的个人主义和对真理的认信。它可以向一切教派和无教派者学习，不受任何教会的束缚，尽管按其本性，它乐于而且必须为教会服务，但它只是想以此发挥其实际价值，而不是徒然地为普遍的宗教动荡推波助澜。[1]

按特洛尔奇的构想，神学形态的现代化转换首先当建立基督教哲学和伦理学，在此基础上重构神学论述，随之建立基督信仰的理论和伦理思想。第三步骤将最重要、也最困难。[2] 特洛尔奇看到，在现代社会中，基督信仰的根基已不再是救恩经验（Heilserfahrung），而是宗教性的道德生活观，这要求神学向伦理学的转移。但这有两个神学上的困难：首先，基督信仰转换成一种伦理态度，传统的教义内容是否还能得到保障？随之要考虑的是，基督信仰的教义原则与知识学的关系究竟如何，神学与现代知识学能否“并立”（Zusammen-stehbarkeit）。就神学思想史来看，神学与人文知识学的“并立”并无问题，神学从诞生之日起，就在融糅、协调信仰（神话）与知识学（逻各斯）的关系，采纳过新柏拉图主义、亚里士多德主义。问题关键在于，自文艺复兴和启蒙运动以来，神学思想自身中包涵的知识学原则（无论柏拉图主义或亚里士多德主义）均面临严重挑战，这是基督神学的危机的实质。因此，特洛尔奇提出，神学的首要任务是自身知识学基础的转型，把现代知识学（历史学、社会学、语文学、哲学）引入神学，成为神学的基本结构要素，以便使神学有能力进入现代世界、进入现代知识学领域、从而进入现代性问题。

神学形态的现代化转换将化解基督神学的危机，其结果将是深远

---

① 特洛尔奇，《神学和宗教哲学中的逻各斯与神话》，见本书。

② 参 E. Troeltsch, *Briefe an Friedrich von Hügel* 1901 – 1923《致 Hugel 书简：一九〇一至一九二三》，K. E. Apfelbacher/P. Nenner 编，Pederborn，1974，页 93。

的：传统教义学有可能成为现代人文科学中的一个学科，因为信仰的论述和论证根据已不再是教会的教条式规定和《圣经》神话的解释，而是现代人文学的原则和资源，信仰论可以进入人文学的知识，成为一门人文学系统化实践的神学理论。由于把社会学和历史学引入神学，基督教理论的建构包括宗教社会学、宗教历史学，这些建构不是传统的神学样式的转换，而是一种全新的、开拓式的神学建构。转换后形成的基督教理论将是一种以宗教哲学和伦理学为主体的神学百科，一门现代的人文—社会学科。[①] 它将对现代世界作出创造性的宗教解释。特洛尔奇并不迷信现代思想。"事实上，在现代思想中，既有理性主义的主题，同样也有非理性主义的主题，而且，随处可见的法则概念大都带有神话式假设的倾向。如果认为事物只有在其可理性化的条件下才可以被承认是真实的，完全是极端的偏见"。[②]况且，对于人的生存性欠缺，现代科学理论是无能为力的，基督教的上帝思想仍然是人的实践生活的价值基础，尽管这思想的核心是神话式的。

教义学转向信仰理论之后不再代表某个教会宗派或教派的认信，只代表阐述这一信仰学说的神学者个人的认信。信仰理论是个体化的、自由的思想，是个体性的(而非教会性的)认信表达。一如人文学者的理论只代表他个人自己营建的学说，并不代表某个社会集团或组织，"在一个教会中不同的教义学家的个体多样性(individuelle Mannigfaltigkeit)"将构成现代基督教思想的面貌。[③] 这并没有导致基督信仰的认信和确认丧失，神学的知识学化，置换的仅只是神学的知识框架，而非神学的内涵—基督信义本身，基督教信仰将在现代的人文理论的形式中得到发展，人文知识学化的神学将消弭教会的神话知识与现代知识学的冲突，以及教会伦理与现代世界的多元文化伦理的冲突，把基督福音引入现代知识域，与各种现代思想在相同的知识学语域中抗辩。

有论者认为，特洛尔奇的信仰理论脱离了教会关联，而施莱尔马赫并没有如此，理由是施莱尔马赫仍然强调信仰理论要为教会生活服

---

① 参 E. Troeltsch，《信仰学说》，同前，页 1。G. Ebeling 实际在走此路，参 G. Ebeling，《神学研究：一个百科性的描述》，李秋零、田薇译，香港：汉语基督教文化研究所，1999。

② 特洛尔奇，《自由基督教的可能性与现代哲学》，见本书。

③ 参 E. Troeltsch，《"宗教史学派"的教义学》，见《文集》，卷二，页 517。

务。这种论点没有看到，特洛尔奇同样没有否认信仰理论应该为教会生活服务。信仰理论脱离教会的教义权威，不等于信仰理论不再为教会生活服务。问题在于什么样的神学为什么样的教会生活服务，信仰理论是自由的神学，要促使教会成为自由开放的信仰群体。神学形式的非教权化，并非等于放弃其教会性的负担，而是给牧师和神职人员提供具有人文—社会理论基础的信仰学说，使他们能切实地把信仰和福音带入现代文化和社会生活。必须注意到，与基督教理论的建构相关，特洛尔奇提出了"自由基督教"的概念：教义学的非教权化与特洛尔奇的自由主义基督教理念有内在联系。

> "自由基督教"的本质可以简洁地以下面两个特征来说明：首先，它通过一种由传统共同精神蕴含的力量，自由地和以个体形式构成的内在性取代教会—权威联合；其次，它将人类的罪深深玷污了奇迹和拯救这一古老的基督教基本理念，变成靠上帝赢得更高的个体生命，由此解救和解放个体人格。自由基督教分享现代思想论题性的和方法论上的一般前提，教会基督教则全然否认这些基本前提，以教权性认识方法取代，自由基督教因此强烈地受到现代思想的渗透，也在更多的方面与教会基督教发生冲突。[1]

教义学的非教权化因此不仅是为了建设"一种科学的神学"，也是为了基督教会与现代的自由主义民主政治原则相协致。在这一意义上，自由神学是一个中介者，它应消弭教会传统与现代世界及其文化的隔绝和敌对。

特洛尔奇并不指望能在神学院建构这种自由的神学，而且，神学院能否建立自由的神学，对于自由神学本身也无关紧要。特洛尔奇以为，从欧洲的传统政治文化的结构来看，神学院要么是国家政治力量、要么是教会政治力量的内在冲突的一个要素，其精神状况和思想诉求受到很大的限制：

> 神学院不得不满足许许多多与精神的和学术的状况极少关涉的要求，根本不可能单纯以学术成就为标准来判断它。其成员的任用

[1] 特洛尔奇，《自由基督教的可能性与现代哲学》，见本书。

绝大部分并不是基于学术和宗教的理由，而是基于政治和教会的理由，这便注定了其工作的平庸。[1]

新教教会并不必然与自由主义政治文化和宗教伦理相融，事实上，拒绝接纳特洛尔奇的正是新教保守主义的教派。接纳他的既非新教，也非天主教，而是现代知识学术的基地——大学中的人文—社会科学领地。

本世纪初的基要主义和后来的新正统派保守主义教会神学强烈抵制自由主义神学，它们分别代表了教会基督教中的小群(基要主义)和固守宗教改革时期新教的权威式神学的大教会传统(新正统派)对神学的现代转型的抗拒。汉语神学界对自由派的批评听得很多，自由派的神学立场究竟如何，与基要主义和保守主义教会神学究竟是一种什么样的政治文化关系，汉语神学界却不甚了然。

自由主义的神学引起大教会的保守主义神学和小派的基要主义神学的强烈反弹，主要的原因是，大教会或小派担心自身的教义权威会因此被削弱。特洛尔奇的自由主义神学思想的见识是：教义本身不等于上帝的话，它是一种历史中的人为(教会)的知识建构，这种知识系统的神话式思想具有的权威性与古代的社会—政治秩序相融贯，如今，统一的权威性知识系统不仅与现代的自由民主的社会政治理念不相融，而且与现代精神生活中的自由思想原则不相容。因此，传统教义学的非教权化涉及的不仅是神学的形式问题，而且是现代世界中的政治文化立场问题。"(基督教)理论要求各种组织宽容大度，要求它们在对于基督性、在对于生动评价《圣经》和基督教历史的共同意志的框架内，赋予宗教主体性以自由"。[2]特洛尔奇希望新教原则能给个体信仰提供更多自由空间，不像天主教会那样，个体信仰仍然没有获得这种空间。

特洛尔奇并不否定大教会和小教派对现代世界和文化的反应有自身的正当理由，他只是认为，这种反应方式非常乏力。他指望在大教会的教义神学和小教派的反文化的激进属灵论之外，开辟一条基督神

---

① 特洛尔奇,《神学和宗教哲学中的逻各斯与神话》，见本书。亦参 Ernst Troeltsch, *Die Trennung von Staat und Kirche, der staatliche Religionsunterricht und die theologischen Fakultäten*《国家与教会、国家的宗教课程与神学系的分离》, Heidelberg, 1906。

② 特洛尔奇《神学和宗教哲学中的逻各斯与神话》，见本书。

学的现代道路。

> 现代世界意味着信仰共同性和统一性的深重危机。在随之而出现的普遍混乱之中，每个人必须自己探索他的信仰，谋求与形形色色的科学认知协调。在这种探索中，最大帮助莫过于认识到，基督教信仰和神话受到实践性宗教和伦理学的制约，通过对信仰与认知的心理学和认识论的分析来明确两者之间的差别。[1]

这一神学取向不依赖于教会或宗派的教义立场(无论大教会还是小派)，而是依据现代人文—社会理论的立场，因此是自由的、宗派教义中立的神学。指责特洛尔奇摆脱古代—中世纪的教权式基督教模式、通过与现代思想的内在接触来改造自身的基督教思想为背弃基督教传统，本身就是一种教权式的判教立场。这种立场无视基督教是一个具有复杂含义的历史性概念，历史上的各种教派都有权利与基督教认同。特洛尔奇提醒人们，肯定基督教的生活理想，必须搞清楚，指的是哪样一种基督教：教权式的基督教还是自由的基督教。[2]

信仰的共同性和统一性是欧洲中古时代的社会政治理想，个人和社会生活充满了高贵的精神文化。现代民族国家的兴起，要求民族国家寻求适合自身国体的意识形态，另一方面，教会被迫退出政治制度的领域，欧洲国家就不再有统一的文化价值的共同性了。在这一历史过程中，基督教会的社会形态也进一步分裂，一种统一性的基督教早已经不存在了，人们根本不再可能谈论什么统一的基督教传统。基督教自身的历史长河，不是纯理论可以界定的。[3] 基督教仍然处于发展和变化之中，每一时代特有的基督性仅仅是那个时代的具体有效的基督教精神。

与自由主义神学问题相关，特洛尔奇作为德语思想家对英语思想传统相当心仪，不像许多德语思想家那样，沉醉在德语思想传统和德国民族文化的独特性神话中，鄙夷英语思想。一般而论，英美思想注重经验论，德国思想注重理念论，特洛尔奇在论析新教各教派与现代

---

① 特洛尔奇《信仰》，见本书。

② 特洛尔奇《神学和宗教哲学中的逻各斯与神话》，见本书。

③ 参同上。

世界的复杂关系时对这种差异提出了一种解释：盎格鲁—撒克逊的经验主义与加尔文教扬弃绝对的善、弃绝绝对的因果观念和统一性观念，注重个别的经验的事物相关，日耳曼的理念论与路德教注重事物的统一性和相互关联、上帝观念的内在性和整体性以及精神的普遍原则和内心直觉的思想相关。[①] 正如英美思想的经验论传统与其自由主义思想有内在关联，德语思想的理念论传统与文化民族主义思想有内在关联。德国的自由主义思想家(康德、洪堡、韦伯、达伦多夫、卢曼、哈伯马斯)无不吸纳英语思想中的经验论成分，相反，德国保守主义思想家（费希特、黑格尔、谢林、海德格尔、施米特）无不神化所谓德语思想的神秘特性。在盎格鲁—撒克逊国家，政治上的自由主义与基督教团体有密切关系，相反，在欧洲大陆，宗教组织总是与保守主义关系密切，自由主义被排挤，这样的政治历史发展与思想的品质是联系在一起的。

有的论点认为，自由主义神学对现代文化精神的接纳，要对现代集权主义的出现负上一定的责任。但特洛尔奇认为，支持现代民族国家的国家理念的政治伦理大致有四种：要求精神生活不受国家支配的自由主义——限制国家在价值理念方面的支配权力，鼓吹民族共同体的整体价值的民族主义，寻求普遍平等和政治参与的民主主义和要求遵从自然状态的不平等的贵族化秩序的保守主义。自由主义的政治伦理主张有限的国家权力，使得一个民族国家很难形成一种共同的内在伦理价值。民族主义尽管是现代世界中显得最有力量的政治伦理原则，但要求牺牲个人自由的民族集体价值理念本身，并不是价值充分的。在特洛尔奇看来，能够成为国家伦理的只可能是民主主义和保守主义的政治伦理价值理念。现代集权主义的出现是民族主义的国家伦理和极端保守主义的国家伦理的联手导致的，而特洛尔奇的政治伦理理想是自由民主主义文化论与保守主义的权威秩序论的结合，因为基督教的宗教思想与这两种政治伦理的价值诉求有内在的亲合性。

---

① 参特洛尔奇《新教对现代世界出现的意义》，见特洛尔奇《克服历史主义》，同前；亦参 B. A. Gerrish, Protestantism and Progress: Anglo-Saxon View of Troeltsch《新教与进步：特洛尔奇的盎格鲁—撒克逊观》，见同一作者，*Continuing the Reformation: Essays on Modern Religious* Thought《继续改革：现代宗教思想论集》，Chicago, Chicago University Press, 1995，页 219－238。

基督教便致力于从个体位格的独立自主中建立国家意志，个体位格注定要获得独立的道德价值，它们必然要求参与公共生活。但是，基督教同样要求个体位格服从在国家和历史进程中自然形成的既定贵族化秩序。因而，基督教否定国家本身就是目的，但是，它并没有把国家的角色降低到单纯维持外在法律和秩序的地步，相反，它要求国家成为人类生活进入更高道德层面的先决条件，道德发展只有在宗教生活中才能达到顶峰。此类先决条件包括，坚持位格学的观念、培养权威感和尊严感，向每个人开放教育和经济机会。基督教通过使国家服从上帝的国度而废除了国家的自足性，通过对个人的积极支持，对国家结构进行了革命性的改造，因为个人无法隐藏自身的价值和自主性，而是竭力参与公共政策的制定。它使个人主义及其追求平等的自然倾向服从教化性权威和以上帝安排的自然秩序为基础的权力结构。它把国家交付上帝，把人权交给人间的男男女女，并且向全人类倡导服从和谦卑。[1]

特洛尔奇对现代政治文化的理解深度和洞察力是现代神学家中少见的，他既没有像有的新教神学家那样鼓吹基督教社会主义，也没有像有的天主教神学家那样鼓吹基督教保守主义或像当代某些神学家那样鼓吹激进的政治神学。特洛尔奇看到，基督教伦理本质上是一种宗教伦理，而不是政治伦理。宗教伦理关注的首先是个人的生命得救，而不是群体的生活秩序及其公义或平等。宗教理想本质上是个人生活的理想，不是社会生活的理想。这种观点完全是自由主义的，而不是保守主义的。

基督教要发展自己的政治原则，必须与某种现实的政治原则结合。在古代，基督教成功地与斯多亚的自然法原则结合，发展出了基督教建立自己的政治观念的工具。西方基督教与社会政制的关系不同于东方基督教，很大程度上是由于这两种基督教的自然法不同。东方基督教只有纯粹的哲学，西方基督教除了纯粹的哲学，还有纯粹的法学。[2] 基督教的启示信仰与斯多亚自然法的结合，是西方社会演化的重要基础，这种结盟在近代的中断，又正是西方的现代性问题的根本

---

① 特洛尔奇，《政治伦理与基督教》见本书。

② 参特洛尔奇，《东方与西方的自然法》，见《文集》，卷四，同前，页728。

症结之一所在。特洛尔奇认为自己的如下看法符合基督教的《圣经》原则：

> 只要教会和神学坚持以教条观点对待《圣经》的启示并对其做字面理解，就完全无法找出福音书的政治含义。对《新约》无论如何断章取义或牵强附会，终一无所获。

凡是企图从《圣经》中寻找基督教政治伦理的根据的，最终只能到“《旧约》及其所记载的犹太国更为低俗落后的文化之中”去挖掘。[1]

基督教的宗教伦理能够与现代政治伦理中的自由主义和保守主义结合，基于基督教信仰中的二元论：“一方面是个人拥有绝对价值的观念，另一方面则是服从上帝为世界安排的自然秩序的观念。一方面是革命的民主化倾向，另一方面则是保守的贵族化倾向”。在西方现代政治思想的演进中，基督教的自然法为现代自然法的个人自由、平等和自律的政治原则提供了基本动力和价值资源，另一方面，也为极端保守的维护传统的权力和财产制度的政治原则提供了思想资源。在自由主义和保守主义的政治思想中都可以发现被引用的基督教话语，但如果神学家们(像不少汉语神学家)不小心，就会把基督教的宗教伦理与现实的政治伦理搞混了。

## 特洛尔奇的基督教理论与现代性思想

特洛尔奇的基督教理论具有很强的综合性质，将传统的神学论题与现代的人文—社会学科(历史理论、社会理论)整合起来。把握特洛尔奇的基督教理论的历史意义，已经不可能仅限于神学方面。特洛尔奇置身于现代社会思想的大理论传统，又是德国历史哲学发展的重要人物之一。特洛尔奇的基督教理论既与社会理论和历史哲学的发展相关，又与现代新教神学的发展相关。

社会理论家都看到，欧洲现代社会的一个基本实情是基督教对生活世界的全面支配权的丧失，生活世界的道德基础需要重新奠立。孔

---

[1] 特洛尔奇，《政治伦理与基督教》，见本书。

德、马克思、涂尔干都以为，实证科学、社会学或批判的社会理论可以建立生活世界的道德基础，可以取代传统的精神科学；韦伯反对这种见解，认为科学和社会学只能搞清事实，不可能提供生活世界的意义指引，但韦伯也不认为，传统的基督教神学还能够派上用场。

孔德被看作社会学之父。社会学对于孔德来说，意味着什么？社会学与传统的哲学和神学是什么关系？通过实证社会学孔德究竟要建构什么？孔德意识到，法国革命以后，生活世界的统一的道德基础已经不复存在了。社会生活的终极法则已经变了，不再是神性的法则，而是自然的法则。过去，宗教起着维系社会的功能，如今用什么来维系社会？孔德以为，实证社会学可以取代神学，起到神学的传统功能。工业社会的根本问题就是道德沟通的可能性问题，社会学代替神学可以成为社会生活的道德基础的沟通媒介。马克思把社会学与历史学结合起来，不仅要获得关于社会生活的历史法则的知识，而且要改变历史、人性和社会，马克思的历史社会学同样要负担起过去神学的作用。费尔巴哈批判了基督教，但没有否弃基督教，而是想用一种人本主义的哲学来改造基督教神学，所以，人们至今还可以谈论一种费尔巴哈的神学。[①] 与费尔巴哈对基督教的态度不一样，马克思根本把神学删除了。孔德的实证主义精神(认识新的社会法则)和马克思的社会—历史批判精神实际上都想成为传统神学的代用品，实证社会学和历史批判的社会学都具有宗教理论的性质。特洛尔奇基本上在孔德的问题意识中思考神学的现代化改造，以后的神学家如 Ragaz、Tillich、Metz、Moltmann 则是在马克思的问题意识中思考神学的现代化改造。

随后，社会学中出现了宗教理论。西美尔、涂尔干和韦伯等大社会思想家都有宗教社会理论的专门论著，这种论著与传统神学是什么关系？社会理论继历史理论之后对宗教重新作出解释，历史主义的激进因素受到抑制，但社会理论比历史理论更希望像从前的神学那样发挥作用。涂尔干把宗教当作一个类似于物理现象的功能，按他的分析，每个人都是宗教人；宗教问题即个体人与共同体的道德关系问题、个体靠什么作出道德决断的问题。涂尔干的宗教研究正是为了让

---

① 参 J. Christine Janowski, *Der Mensch als Mass: Untersuchungen zum Grundgedanken und zur Struktur von Ludwig Feuerbachs Werk*《人是尺度：费尔巴哈著作的基本思想与结构研究》, Gutersloh, 1980。

孔德的社会学代替神学的构想更好地得到贯彻。西美尔则比涂尔干多看到一层：宗教本质上也是一种心性，而不仅仅是共同体式的生活形式，一种社会区域——圣界之域，与此相应，西美尔的文化社会学显得要填充神秘主义神学退却后的空间。韦伯是相当不同的，对他来说，宗教问题不是生活世界的法则问题，而是生活世界的意义问题，应然与实然的关系问题，社会学不可能负担传统神学的功能。孔德、马克思、西美尔的思路都被韦伯拒绝了。韦伯对宗教的关注只是与现代性的产生、资本主义的出现有关，至于生活世界的意义问题的解决，则需要在意义的黑夜中忍耐。

从这样的理论背景来看，特洛尔奇的基督教理论显得在走一种中间路线：通过改塑传统基督教神学，使基督教精神能继续是生活世界的意义指引。在特洛尔奇看来，不可能有社会神学，因为不可能有一种社会教义学，基督教的社会思想总是与教会生活联系在一起的，而教会生活只是社会生活的一种特定形式。教会生活的原则不可能成为社会生活的一种道德秩序和法则，反之，社会研究和社会批判也不可能为教会生活提供法则。但对于韦伯的意义黑夜，基督教理论就有用武之地。只不过，基督教神学必须走出教会教义学和教会伦理学，才能对现代社会生活中的生命理解和意义问题发生作用。所以，特洛尔奇要神学认清现代性处境，结识新时代的科学(历史学、社会学)，使神学具有新的视野。

施莱尔马赫已经认识到神学的现代化使命，力图使神学与现代精神哲学结合起来。现代神学的里程碑，不是从路德、加尔文直接连接到巴特的。在这一区间，有莱辛的启蒙主义神学的路标、施莱尔马赫的浪漫主义神学的路标(《基督教信仰论》)、夏多布里昂(Renée de Chateaubriand)的保守主义神学的路标(《基督教真谛》)、基尔克果的个体主义神学的路标(《最后的非科学的附言》)和特洛尔奇的自由主义神学的路标。新教正统派的宗派观点才会把巴特看作是路德、加尔文之后的神学第一人。显然，巴特要不是与施莱尔马赫和特洛尔奇的神学现代化路向针锋相对，力图重新夺回神学的教会性规约，也不会成为正统派最重要的神学思想家。

启蒙运动之后，一个神学家的基本立场通常可以由其对现代的态度来决定。巴特抵制特洛尔奇的神学方案，蒂利希则有限度地承接特洛尔奇的神学方案，盖因对启蒙的理解和评价不同。神学家对启蒙精

神的理解和评价，牵扯到对基督教政治伦理的认识、启示与现代科学的关系、世俗历史与救恩历史的关系等。巴特神学的出发点是拒绝现代精神世界，否定启蒙思想，当然不认为神学应该现代化。巴特写了厚厚一部十九世纪神学思想史（为什么没有写初代基督教思想史或中古基督教思想史或早期宗教改革的神学思想史？），就是为了清算启蒙运动后神学偏离早期的新教神学的现代化。在巴特看来，启蒙精神只是人的妄为，是人类中心主义的凯旋，在上帝的眼中，这只会是罪的更深沉沦。启蒙精神的目的和结果不过是人把自己拉到世界的中心，取代上帝的位置。[1] 神学的近代发展相应地是人本主义化，"自然神学"是头号肇事者，是以人的尺度来度量上帝，以人的自律对抗上帝的道的自持行为。现代性是一场人本主义的危机：个人主义成为社会生活的伦理基础的支撑和保障者，而个人主义恰恰是脆弱不堪的人本中心论的产物，对此"自然神学"应该负责。

在这种现代性理解的前提下，巴特重申《圣经》中的上帝启示对于神学的重要性质，任何想要将基督神学与现代意识和人文—社会科学整合的企图，都是神学的歧路，最终会牺牲掉基督教信仰。上帝必须通过上帝来认识，上帝认识只有靠被认识者（上帝）才能产生。巴特神学拒绝神学的认识方法与其认识对象的关系脱离教义学的循环，没有教义学的循环，神学不仅失去了实质性的空间，也失去了神学的感觉能力。神学只能是上帝认识本身，而不能是什么人的认识。特洛尔奇的神学现代化方案因此被巴特视为让神学与教会脱离关系（Aussenbeziehungen），置身基督的启示之外。巴特终其一生都禁止神学与特洛尔奇意义上的现代文化沟通，世界仍然只是"上帝的荣耀的舞台"（theatrum gloriae Dei），上帝行为的背景，神学成了"教会墙内"（intra muros ecclesiae）的独白。[2] 巴特突出地坚持用"教会教义学"的名目来阐述基督信理，好像一生都在同特洛尔奇的幽灵搏斗。

巴特要彻底拒绝基督教神学的现代化，就必须拒绝神学的逻各斯化，坚持神学的道（圣言）化。对特洛尔奇的拒绝，挑起的不仅是如何

---

[1] 参 Karl Barth, *Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert: Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*《十九世纪新教神学：其前史和历史》，Zürich，1985，页 25、54。

[2] Trutz Rendorff, *Karl Barth und die Neuzeit*《卡尔·巴特与近代》，见同一作者，*Theologie in der Moderne: Über Religion im Prozess der Aufklärung*《现代中的神学：论启蒙进程中的宗教》，Gutersloh，1991，页 127–144。

看待现代性和启蒙的神学论争，也是神话与逻各斯的关系的论争。巴特推动的辩证神学正是对特洛尔奇的神学启蒙的反应："辩证神学拒绝从启蒙运动和德国唯心论哲学中产生出来的新教自由派，通过重新解释宗教改革神学家(尤其路德的思想)和重新理解保罗福音，与自由派展开论战"。[①] 辩证神学的提法的实质之处在于如何看待上帝的启示。巴特坚持《圣经》之言是独立不倚的真实力量，似乎特洛尔奇看轻启示在基督信仰学说中的决定性位置。正如前文已经分析过的那样，特洛尔奇事实上同样看重启示。特洛尔奇与巴特的分歧并非在于是否重视启示在基督教思想中不可位移的位置，而在于如何理解上帝的启示和如何言说上帝的启示。[②] 后一个问题尤为重要。确认了《圣经》中的基督是上帝的启示(特洛尔奇在这一点上与巴特并无分歧)后，如何言说上帝的启示，是以一种代言人的身位，还是闻道人的身位？特洛尔奇认为只能是闻道人的身位，巴特要转身为代言人的身位(当然并不是巴特自己成了上帝启示的代言人，而是教会的代言人，教会才是上帝启示的化身)。[③] 这就引申出启示与神学的关系，究竟什么是神学？神学是人的言说，还是教会(上帝的救恩机构)的传声筒？巴特在《〈罗马书〉释义》中充满激情的言说，难道不是他作为一个个体人的言说？巴尔塔萨曾说：我们总听到巴特在讲"上帝说"，实际上听到的都是巴特在说。无法回避的实情是，任何神学的言说，都是一种个体言说。巴特的代言人身位仍然遭到基要主义教会神学的抨击，就是证明。

特洛尔奇的理论视野和问题意识使得他的神学思想与传统的新教神学在论述形式和问题关注两方面都出现了断裂。不过，辩证神学家们对特洛尔奇的态度并不完全一致，至少戈嘉顿和布尔特曼多少懂得特洛尔奇将神学人文—社会理论化的意义。整个现代新教神学家对特洛尔奇的态度也是分歧的：或猛烈抨击(巴特)，或有限度地肯定(如

---

① 参 R. Morgan《特洛尔奇与辩证神学》，见 J. P. Clayton 编《特洛尔奇与神学的未来》，同前，页 34，尤其页 42 以下。

② 参 S. Sykes，*The Identity of Christianity*《基督教的身分》，London，1984，页 148－210。

③ 在神学论争中，特洛尔奇不自居信仰的纯正断言或判教式的批评，而是采取理论化的审视立场。参特洛尔奇，《一棵基尔克果之树上的苹果》，见 J. Moltmann 编，*Die Anfang der dialektischen Theologie*，卷二，München，1987，页 139。

蒂利希和戈嘉顿)或极力推崇(如哈纳克)。但从迄今的神学思想发展来看，特洛尔奇的思想遗产并没有得到足够的重视。

特洛尔奇与巴特的神学思想的确是二十世纪最重要的两条不同的思想路线。巴特的思想是神学的利锥，特洛尔奇的思想是神学的钝锤。就神学和基督信仰面临的现代性问题来说，利锥与钝锤各有其用，不可或缺。基督神学的未来进路，应协调或综合这两条思想路线。巴特的《〈罗马书〉释义》要旨之一是抵制特洛尔奇，思想的激情和灵感来自基尔克果，就形式上看，巴特攻击特洛尔奇的"科学的神学"，很像基尔克果当年攻击黑格尔的思辨神学。但巴特从基尔克果那里获得的思想灵感主要是所谓"绝对的差异"和"肯定与否定的辩证法"，据此抵制特洛尔奇对神学的现代知识学化的重构，并没有看重基尔克果攻击思辨神学和浪漫神学时的基本立足点——辩证生存的个体激情。特洛尔奇主张基督神学的现代理论化，但在基督教信仰论上却是一个身位论者。如果通过巴特将基尔克果的个体主义神学与特洛尔奇的身位论连接，将会加强特洛尔奇思想结构中的生存论言述维度，而特洛尔奇的文化—社会理论化的神学应能填补巴特思想结构中文化论言述维度的缺失。在多元的公共文化处境中发展基督教神学的关键在于，平衡两种神学言说，使基督信仰的生命理解和个体言说在现代精神生活中具有文化的效力。

神学的现代化依赖于西方神学的理性化传统，并不是所有基督教思想传统都可以现代化，只有那种与逻各斯融贯的基督教神学才可能现代化。儒学从来不曾有逻各斯理性化的传统，其现代化的艰难的原因正在于此。冯友兰、牟宗三力图将儒学逻各斯化，如果他们没有成功，在我看来，是因为儒家思想家很难迈过逻各斯与思想的民族性的牴牾。固守思想的民族性，儒学的现代化建构的结果不过就是冯友兰的新理学和牟宗三的新心学那个样子。

将现代历史学引入中国思想史研究，梁启超和胡适是公认的开拓者，两人都有意识地要依据现代西方的历史学来改造中国的传统史学，使之成为现代的史学。他们的努力同样受到民族性心态的支配，在中国史学传统中寻找与西方现代历史学原则的相同点：所谓刘知几、郑樵、章学诚的"所论与近代西方之史家多有冥契"(梁启超)，西方历史学家"所用研究法，纯为前乾嘉诸老之严格的考证法，亦即近代科学家所用之归纳研究法也"(梁启超)，所谓"科学的方法，说来其

实很简单，只不过‘尊重事实，尊重证据’。在应用上，科学的方法只不过‘大胆的假设，小心求证’。在历史上，西洋这三百年的自然科学都是这种方法的成绩；中国这三百年的朴学也都是这种方法的结果”(胡适)。[①]尽管梁启超对于西方近代历史学与近代民族国家兴起的关系以及与近代自然科学的关系有较为深入的认识，仍然没有清楚地看到，西方现代历史学和历史思想的出现，是一种新的世界观的出现，而远不止是一种方法论或学科。历史学带来的是世界观和生活世界的道德基础的改变，引出的问题岂是改写《资治通鉴》和“整理国故”触及得到的?

二十世纪的汉语思想言述中，思想史撰述最多，思想至多不过是思想史“注我”的思想，但没有一部思想史像特洛尔奇的思想史那样，从现代问题出发来考掘历史中的思想，不过是“整理国故”、改写《儒林传》或诸子注疏。西方思想家的所谓现代性问题，对于汉语思想家只不过是民族性问题。要不是马克思的历史社会学被引入中国思想界，中国的历史学思想视野还会懵懂下去。可是，又正由于马克思的历史社会学进入中国后成了现代中国的民族国家意识形态的理论基础，最终与“法后王”的文化民族主义的儒家政治伦理合流，使得汉语思想界仍然看不懂西方近代历史思想问题的要害。

就此而言，特洛尔奇的思想对于中国现代思想的自我理解的意义，应该不可估计得太低。

编选这部文集，旨在展示特洛尔奇在基督教神学思想史上的历史性贡献。如前所述，这一贡献在于特洛尔奇将基督教神学改塑为基督教理论，所以我为文集取了这样一个书名。

文集分四个部分。前三篇是特洛尔奇对现代性的分析：《现代精神的本质》选自《文集》卷四，《斯多亚—基督教的自然法与现代世俗的自然法》和《现代主义》选自《文集》卷二；接下来的四篇宗教哲学和神学方法论的论文阐述了基督教神学的现代性、建立基督教理论的必要性和可能性等问题，均选自《文集》卷二；随后是特洛尔奇为《历史与现实中的宗教》(百科全书)教义学部分写的十一个辞条(《心性伦理》和

---

① 参梁启超，《中国历史研究法》，上海：古籍版，1987；许冠三，《新史学九十年》，上册，香港：中文大学版，1989，页9–54，137–171；颜非，《胡适与整理国故》，见刘青峰编，《胡适与现代中国文化转型》，香港：中文大学版，1994，页429–436。

《基督徒自然法》不是辞条，选自《文集》卷四）；最后三篇分别从社会思想、宗教哲学和政治理论角度讨论基督教思想的现代性问题。《自由基督教的可能性与现代哲学》选自《文集》卷二，《基督教社会哲学》（Gotha，1922）和《政治伦理与基督教》（Göttingen，1904）原是单行本。最后附有特洛尔奇的学术自传。由于篇幅所限，特洛尔奇的一些重要长篇论文未能入选，如《基督教的世界观及其对抗思潮》、《无神论的伦理学》、《宗教与经济》等。

北京大学宗教学系刘宗坤博士译《政治伦理与基督教》、《基督教自然法》、《信仰与历史》和《心性伦理》，李承言教授译《现代精神的本质》，其余诸篇由朱雁冰教授译。特洛尔奇的文风艰涩，译文不当之处，望方家指正。

# 现代精神的本质

（1907）

剖析与综观一个时代的基本精神内涵，是一项兼有历史学家之批判性事实研究和哲学家之架构性想像的使命。在这里，历史学家必然成为哲学家，而哲学家则必然成为历史学家。对于历史学家而言，这是他寻根究底研究巨大的历史事件所达到的总结性顶点；对哲学家而言，这是他借以提出根据要求规范一个时代的行为准则和价值判断的基础与前提。每一个复杂的架构于不同历史层面上的现实，都会提出这样一项使命。如果说这使命对于已经流逝的、其视角清晰可辨的时代是可以轻易完成的，那么，对于我们当前这样一个时代而言，却存在着重重困难、种种疑虑。但正因为如此，也更加具有紧迫性。只有这样认识问题，我们才能够找到为着手完成这项使命而采取行动的立足点。在一般情况下，自我反思可以径直求助于政治的与伦理的理想，像希伯来先知们所作的那样；或者在没有任何历史学参与的情况下，纯粹以概念为基础思辨地架构文化理想，像柏拉图和斯多亚哲人们——他们是那些先知在伟大的世俗历史中的近亲——所作的那样。但在当今白色人种面临的复杂的、融合着种种不同历史因素的生活中，这两种方法都已远远不够了。十七世纪初，当人们开始崇尚新的精神世界以对抗中世纪—教会的精神世界时，曾试图求助于那些人类与生俱来的关于法律、道德、国家与社会的素朴理念。然而，任何这类尝试都表明，所谓“人类与生俱来”恰恰绝大部分都产生于我们的历史之中，而且，仅仅局限于这种任意性的理念选择，实际上是对生活的粗暴限制和阉割。所以，正是自然真理和自然权利体系激发了对历史发展的研究。今天，自我反思和自我认识的每一次尝试，便在于首先从纯历史学角度理解我们的世界，将它看成是一个由特定历史力量造成的形体，看成是不同层面的拼合和交错。在此之后，方才可能尝试以主导性的基本理念进行总体性架构；从伦理上和文化政治上确定对这一构架应采取的态度，更是最后的事了。

自现代时期开始以来，重要的历史学家和哲学家尽管不断地重新

分析和反复思考我们这个世界，而且，每次都有新的因素出现，但这只不过是说明了现代状况无比复杂的一个标志，同时也只不过是一项要求，提醒人们不断地总结在种种不同的分析中正确和中肯的方面，重视那些迄今有可能被疏忽了的特征与联系。于是，便产生了一系列与此有关的历史学—哲学和社会学的文献；还有法律史和文化史、神学史和哲学史以及一切深刻的思想家们对现状问题的分析；此外，还有司汤达、左拉与弗赖塔格（Freytag）对生活的文学性描述——所有这一切无不在力求完成此一使命。（切勿忘记，还有叔本华和尼采的文化批判，前者动摇了西方进步信仰的自明性；后者则使这种进步脱离了一切理智主义和理性主义的标准，进而尖锐地提出了标准问题。）生活进程总是产生新的征兆和新的解释手段，人的工作永无休止。

总体上讲，我们大致了解构成当今文明的基本成分。第一种基本成分是被裹在基督信仰与教会传统的形式之中流传给我们的古代希腊罗马文化，它不断以新的冲力在这一传统中发展着，成为一种决定着我们的语言、艺术、制度、伦理学和教育的力量。但是，现在它自身及其影响面对真正的现代世界和北欧精神却显然在不断退缩。第二种基本成分是基督教，它融古代晚期的伦理学与救赎宗教于一身，以教会这种崭新而强大的社会组织及其新的理念力量，即位格形而上学来超越它们，使日耳曼民族皈依基督教，使之与古代相连接，与之成为一体。基督教历时一千五百年终于彻底地改变了日耳曼民族的一切思想与情感；在此过程中，基督教始终意识到，有必要为领导文化而不断补充自己。基督教不仅在事实上继承和维护了古希腊罗马的文化遗产，而且还在原则上承认补充的必要性。所以，欧洲历史的所有重要环节，关键便在于重新确定这两个基本成分的相互位置。

难以把握的是第三种基本成分，因为它从未得到过独立发展，而是被用来占有和吸收外来成分。这便是日耳曼文化的特性与力量。日耳曼文化被迫忘记自己的古代历史，容许《圣经》和希腊罗马的古代历史取而代之。但日耳曼文化总是一再使人感受到它的存在，在法律和政治—社会形式中逐渐体现自己的精神，在令人感受到日耳曼精神的新教中，它将以往教会的基督教置于新的基础之上，以北欧的情感和形式上的想像世界与古希腊罗马的古典主义相对立。（当然，在谈到这种日耳曼文化时，不可只想到德意志精神，还应想到整个北欧—日

耳曼世界和美国及其对基督教不断的强烈冲击。在文艺复兴时期基督教曾经从日耳曼的影响中解脱出来，回归于自己的古老传统，但为时很短，其规模也很有限。）

第四种、也是最重要的一种基本成分是真正现代的精神世界。它滥觞于中世纪的内在发展、文艺复兴运动和新教，经过中世纪晚期的城市文化、新教教会文化和反对宗教改革的天主教—罗马教廷文化的酝酿阶段，最后在启蒙运动、英国、美国与法国的革命洗礼中达到完全独立。当今生活的一切重要特征都起源于此，而现代成分与传统成分的联系或对立，除了造成现代理念世界自身的内在张力和对立以外，还构成了当今生活错综复杂的内容。在国家、法律、社会、经济、科学、艺术、哲学、道德、宗教等领域，都呈现出崭新的形态，尽管它们产生于古老的形态，而且，最终不过是曾经创造了古老形态的人的素质和本能的特殊形式而已，但是这些特殊形式却表现出明显的特性和无比的重要性。理解当今世界，即理解当今世界与既往世界遗留下来的种种力量、与它注入于其中的新的精神内涵之间盘根错节的关系。

此外，还必须理解现代世界形成和逐渐融合的过程；因为现代世界自身是一个十分复杂的构成物，尽管进步的激情或者保守的论辩文章往往将它描述为统一的整体，尽管一些人像膜拜神灵一样为它戴上美丽的花冠，另一些人像对待毒蛇那样急欲将之一脚踏死。事实上，现代世界自身充满着内在张力和对立，这是由于现代世界实际上是由千差万别的方方面面和极不相同的缘由共同组合而成的。每一种将它表述为精神统一体的尝试，都不过是促进统一与融合的尝试而已，这种尝试永远不会完全成功。但是，在这种尝试得到广泛传布的地方，却会形成一种新的现代精神生活因素，并影响其发展进程。如果人们想要理解现代世界，就应该将其组成部分分解出来，展示每一部分是如何获得其现代形态的，以及它们反过来如何影响我们的总体生活和整个时代精神。只有从个别部分的共同运作与交互影响之中，才会产生相对统一的整合，从而形成文化氛围、纲领、政党与精神潮流。因此，那些最容易变通、最灵活和最不确定的成分，诸如伦理的、宗教的和世界观的成分，恰恰同时又是最具多样性和最驳杂的成分，大都新旧交织，很难准确地把握住新事物的本质。那些坚实而又牢固的基本脉络，只存在于实践性与制度性的方面，即存在于政治的、社会的

和经济的组织之中。广泛的认识与情感基础却寓于本能性的和准意识的层面，即寓于日常的生活和交往形式以及艺术想像之中，在这里，本能性的生活显露无遗，即便在意识清醒的状态下仍然如此。当然，所有这一切都包含着种种理念，但这是在实践中产生和没有意识到其倾向的理念，是迅速变成形式和制度的理念，这些形式和制度随之又将生活牢牢置于自身的基础之上。此外，还有各门具体学科在逻辑上的要求。虽然这些专门学科也是产生于某些普遍的探求过程，但它们囿于确定的方法和论题，仍然表现出一种客观性要求，成为一副将一切牢牢夹住的夹子。于是，自伽利略、霍布斯、笛卡尔、洛克与斯宾诺莎以来的伟大思想家们开始尝试着把内在动力提升到意识的高度，将其作为整个世界观的基础之日起，我们便进入了一个强烈的主观性和个人性领域。他们的解释始终是从单一成分出发作出的多少有点牵强的解释，这种单一成分是思想家一厢情愿的想像，由这一想像出发努力去解释整体。可见，近代哲学的历史并非现代精神的历史，而是对现代精神进行解释和系统化尝试的历史，正是这种种尝试将一种新的因果律注入了现代生活的巨大潮流之中，以其设计的图式控制着芸芸众生的想像力。

我们如果寻求对现代世界的正确理解，应首先把握住它最典型、最本质的客观基础，然后才能够阐释那些灵活的属于文化表层、且与旧事物盘根错节地交织在一起的世界观的本质。

我们首先注意到的是国家权力和国家观念的崛起。中世纪有无数的权力机构和一个既制约着而又受制于这些权力机构的最高权力，此外，还有一个凌驾于一切之上的世界性的僧侣教会王国。教会地位显赫，成为封建制度的组成部分，它不但参与权力的行使，而且作为整体高踞于所有权力之上。但是，中世纪却没有一个作为行使全民意志的统一的主权组织的国家，而且最初并不关心由谁来行使这种主权。罗马国家观念的复苏、皇帝与国王反对教会的斗争、诺曼人与腓特烈王国及其意大利专制王朝的追随者们的榜样、德国和意大利城市严密的市政机构、文艺复兴时期复活的古代国家理论，以及各个规模巨大的欧洲王国权力的崛起，所有这一切造成了最高尘世权力对内对外的主权国家观念。它以中央集权为组织形式、以现代军事为支柱，展示出一种权力思想逻辑，按照这一逻辑产生了一种强有力的对内组织，以及一种不对任何个人承担责任的对外防御力量。但是，这个在与教

会的斗争中产生、既有别于宗教而又承认宗教并容许与自己并立存在的国家，是某种与古希腊罗马国家截然不同的东西。在古代国家中，法律的统治与国家自身的存在是一致的，国家觉得自己是神的创造或人类政治本能的产物，它认为真正的宗教只能是国家宗教。国家在与教会的斗争中特别敏锐、特别清醒地意识到其权力的世俗本性，也体认到它不可能、也不可以控制人类生活的丰盈内涵。

一方面，国家至高无上，具有终极性，另一方面它又并非如此。这便是现代世界的国家观念之所以具有双重性的理由所在，从这种双重性衍生出形形色色的思潮。一方面，现代国家主权表现了一种世俗原则，它是一种最高的伦理生活价值，这一价值在于为了共同的生活目的而主张共同的荣誉、集中的意志，反对利己主义。在这种国家中，除了这一生活目的，任何一种超世俗的生活目的均无立足之地，因为它几乎不容许对其运作有任何干扰。所以，在宣扬基督教人类皆兄弟与世界教会的代表人物看来，这样一类国家便是新的异端，这是可以理解的。一个像英国人那样的恪守基督教教义的民族，便会不由自主地曲解这一国家概念，将它看成是一种向所有其他民族传布信仰和道德的上帝选民的清教徒式的旧约观念。正如国家以其伦理学成分代表着世俗原则，由于其法律的与行政技术的成分，国家又表现了一种理性主义的原则。国家是人类理智的创造物，是那些设计国家宪法、法律、技术与组织，或者将之嫁接在国家产生以前的自然社会组织之上的立法者和政治家建构的产物。它的运作宛如一个防范着一切意外情况的巨大保险装置，是人类智慧和预见的杰作。它使人类获得解放，使人们不再认为自己是巨大的自然力量和本能冲动的玩偶。中世纪微不足道的力量无法对付这类力量和冲动，它只能以教会的仁爱或者修道院的禁欲生活来医治自然造成的痛苦。国家以理性的世俗意志取代了非理性的神圣意志。

另一方面，现代国家又不可忘记，它是在摆脱教会和宗教最高权力的解放运动中产生的。现代国家挣脱了宗教和教会的统治，却不得不容许超验的普遍价值和真理存在下去，只不过将这些价值限定在自己的范围之内，现代国家不可能、也不想用自己的本质取代它们。可见，现代国家深深地感觉到对于这个精神世界无能为力，只能应付外在的世俗事物。现代国家观察和借鉴盎格鲁—撒克逊国家的情况，同时，又受到古日耳曼人的联合精神（Assoziationsgeist）以及同国家不

断冲突、并得到重洗派修正的加尔文派的自由教会精神的广泛影响这种精神又被更古老的自由主义传播到了欧洲大陆。但是，当国家后来体认到这种做法无异于将地盘让给了某些不可捉摸的力量，或者感到自身因此而在精神上日益贫乏的时候，抑或意识到在各种终极目的并存的情况之下仍包含着张力的时候，便试图将伦理和宗教纳入自身，使自己不仅成为独立自主的权力组织，而且成为一切文化与理性的整体。对路德的国家教会说的适应和天主教将一切世界观问题当作公共事务处理的实践，使国家更加容易进行这种尝试。国家、伦理和宗教使自己理性化、世俗化，成为客观的"理性"，成为一切理性价值的组织。迄今为止这种情况仅仅在理论上完全得到了实现，如黑格尔的理论与社会主义的理论。但是，公共实践也在竭力实现这一目标，这尤其表现在整个教育事业与教学体制的国家化上。然而，这样一来，这种刚刚对自己的本性和限度有所认识的国家，又被拖入了精神世界的所有斗争和张力之中。而且，如果说最初曾经从现代国家自身大量流溢出一股股似乎完全是世俗化和理性化的巨流的话，那么，现在现代国家自身存在着的许多重大问题却又足以一再地使世俗性与纯理性主义陷于解体，除非现代国家被迫设法将所有东西都降低到自己世俗化与理性化的水平，这就是说，降低到赤裸裸的功利主义水平。国家与不屈服于其划一的理性主义的、自由文化之间的斗争，不断地在文化中唤醒后者的非理性的多样性，及其对纯粹人格性的依赖，以致从现代国家的伟大创造中产生了相互矛盾的两个方面：一方面是生存的彻底理性化，直至整个理性文化被并入国家之内；另一方面则恰恰相反，它倾向于承认个体性与人格性，以及具有大量非理性力量的宗教性和精神性拥有至高无上的权利。

以权力为代表的现代国家概念的逻辑重构并不具体关注国家的组织形式。现代国家概念形成于专制主义与军事荣誉概念，但也在后来完整的或者不完整的民主制度之中保留下来。专制主义以其理性的国家形态、集中的意志以及对教会的胜利斗争而成为构成这种国家观念的出发点和不可缺少的前提。只有专制主义方能在这个意义上使人民凝聚成国家，向他们灌输这种国家感。专制主义的终结又恰恰是由于它在将人民分化为众多个体时，消除了旧的等级划分，使世俗性和理性主义的精神得以形成。可见，专制主义本身为最终要求个体按照理性的秩序参与构成独立的国家意志，起了推波助澜的作用。当然，向

着这一方向发展的还有许多完全不同的力量，其中主要是既完全忠于和顺从国家、又立足于深刻的形而上学基础之上的新教个人主义。这种新教信仰植根于加尔文主义的土壤，它在与国家统治的全面斗争中得以发展，在重洗派的影响下，将人民自主的原则奉为圭臬。自从世俗化的国家脱离路德教派以来，路德教派中也出现了同样的观念，虽微弱却不可轻视。甚至在天主教内，基督教的位格形而上学也以基督教民主的形态浸蚀着一切正统和权威理论。此外，还有由所有教派的伦理学和国家法律所维护并规定着官方社会学的古代自然法观念，它避开了基督教化，尤其避开了与《圣经》融合的命运，复归古老的传统，将社会结构理性也建构于个体的基础之上。最后，在这一酝酿过程中，被教会和专制主义以罗马法公式窒息的古老的日耳曼法的自由联合精神，重又获得空气和阳光。从英国开始，自由联合精神以自治的名义不断拓展自由联合的空间，其最终结果是：国家成为一个包含其他联合体的自由联合体。从这些多种多样、互相融合的影响之中，逐渐形成了现代民主制度，不过，现代民主制度有时为这一方面、有时又为另一方面所主宰。它除了是从自主概念产生的国家理性(Staatsraison)以外，还成为现代国家基本的统治力量，并因此而成为现代世界的基本力量。现代民主的经典模式表现于美洲的殖民地国家；它与君主制和解的范例则体现在英国宪法中；它在理论上的彻底实现，表现为法国革命以及在其影响之下发生的一系列革命；与专制主义之间的妥协，则表现为军事化的君主立宪政体。当今，民主制在原则上已经得到实施，甚至正在战胜沙皇俄国政教合一这最后一个专制主义抵抗的堡垒。

但是，若从这种发展对精神状况的总体影响来看，现代民主制则意味着现代人类整个感情和思想的极端个体化，社会思想变成从个体出发而不是从整体出发，旧的纽带和权威日益变得松散；这意味着一切制度在个体理性认识面前，均必须为自身的正当性辩护。这种政治上的个人主义与其他一切个人主义力量互相影响着。一个人如果出于伦理或思想自由的原因需要动用个人主义，就会求助于政治性个人主义，因为在这种个人主义之中，麇集着所有其他的个人主义倾向；有人则恰好相反，他们从政治个人主义出发进入其他一切生活领域。尽管如此，这种出于不同动机而产生的个人主义绝非统一的东西，因而它发挥的作用也是极不相同的。如果要对个人主义分类，那么，可以

说存在着两类个人主义：其一是滥觞于非基督教的自然法中的理性个人主义，其二是产生于为了实现宗教与文化自由而与国家最高权力相对抗的非理性个人主义。在第一种个人主义中，起主导作用的是个体之间自然平等的一般概念，以及对所有国家职能进行理性建构的要求，以便能够借助国家来实现个体的人生目标，而这一切均是尽可能地为了个体并通过个体来达到的。第二种个人主义以生活的非理性的自由与灵活性为前提，它必须保护自己不受国家最高权力的影响，学会表现自己。要实现这一点，个体始终应从维护这种自由出发去监督和调节国家权力。前一种个人主义是卢梭的民主，它未顾及少数人的权利，被社会民主党人推入极端；后一种个人主义则是盎格鲁—撒克逊式的民主和旧自由主义的原则。二者水火不容，这便是社会民主党很难在盎格鲁—撒克逊土地上扎根的原因。但这两种民主同时又坚持传统的关于国家即独立的最高权力的概念，只是为这一共同理想涂上了不同的色彩。平等主义的民主将国家变成一切生活价值的执行者和承担者，整个文化生活均被国家吞噬，因为只有国家能够保障所有个体平等地分享一切文化价值；这种平等主义的民主不断地将国家拖进新的危机，因为国家竭力要实现多数人的文化纲领。正是这种平等理性主义及其理性化的现代国家机器，把现代的民主社会主义与其基督教的先驱区别开来。与之相反，自由主义的民主一方面以审慎的保守主义维护着为自由提供保障的国家秩序的稳定，因为只有从形式上最严格地恪守宪法，才能确保这种自由；另一方面，它又将国家奉为最高价值，让对外的权力思想肆意发展，成为不断蔓延开来的帝国主义。与此相适应，对内则使差异无限扩大，从而有利于被民主交往形式表面上的平等掩饰着的、形形色色非理性的东西。不论现代民主的发展多么猛烈、多么深刻，它都不是无可争议的，其自身也并不统一。现代民主制处处与其以之为前提的现代国家的固有特性、官僚体制和从中诞生出现代大国的军事思想发生冲突，而帝国主义则以蛊惑手段使民主国家接受这种军事思想。现代民主自身也分裂为方向各异的两条线路：其一为理性主义和平等主义的路线，它从一般推导出一切；其二为非理性路线，它为一切不平等力量打开方便之门，相信自由能实现和谐的调节。民主是现代精神的重要标志，但并非唯一的、主宰一切的标志。现代民主制充满着各种新问题，其中许多是过去遗留下来的旧问题。

与政治的发展同样重要的是经济的发展。经济的发展也是现代世界的基础。只需一个词便可描述现代世界经济发展的特征，即资本主义。在这里，资本主义是一种既涉及工业和金融业、也涉及手工业和农业的资本经营方式。这种经营方式带来了阶级结构的彻底重组，并以其信贷和利息制度渗透到每一个拥有储蓄和银行账户的家庭。属于这种资本主义实践的还有国民经济理论，这是一门古代与中世纪那些比较简单的经济状况闻所未闻的科学，它从理论上对经济过程进行了深入探讨，从历史角度予以具体描述，在此基础上为各民族和全世界的经济制定出各种复杂的理性规划。在此，姑且不论资本主义的形成在历史上曾经存在的、而且一直有争议的问题，关键在于如何看待资本主义对现代精神的意义。

资本主义的本质表现为使土地、机器或金钱等生产资金尽可能迅速周转，为形成一个自由的未来市场尽可能促成更大规模的生产。非人性的抽象概念“资本”——其中可能有成千上万的投资者和储蓄者的参与——在某个企业家手中成长为一个可怕的、吞噬一切的巨人。它利用陌生人的财产为陌生的客户运作，完全按照利润潜力和有利的销售可能性核算。经营者愈来愈广泛地利用技术科学为之服务(并取得过去两千年不曾达到的进步，这部分归功于现代的自然科学，部分归功于自由的雇佣劳动和无比细微的劳动分工，而过度细致的劳动分工切断了工人与他的产品之间的一切个人联系)。楔入这种生产与其陌生消费者之间的，是作为中介的商业。商业由于其特殊地位而竭力谋求最大限度的不受约束状态，最大限度的自由和适应能力。于是，在此基础之上建立起了现代经济这座硕大无朋、细密精致的大厦，它具有神奇的效率，使一切储蓄者和投资者都分享它洒向人民的这场黄金雨。不过，由此而产生的精神后果和道德后果也像其物质后果一样，亦是巨大而可怕的。其中最主要的普遍后果，首先是获利意识的极大提高，以及为此而增加的劳动强度和速度，将一切力量与潜能都投人这个不断受到危机威胁，然而又不容出现丝毫罅隙的奇妙建筑之中；其次是一种对奢侈和逸乐生活不断增长的享受欲望，即一种庞大而又实际的物质主义。

然而，这一切都只意味着利益、思想与追求的世俗性的无限高涨。与这种世俗性密切相关的是对人的力量的狂热赞颂，将一切归功于人的成就，还从资本主义中发展出保险业，以便保护人，使之免受

一切可能的损害。更为重要的是，通过对收益持续不断的计算、合理而科学的技术方法、理性的劳动分工技术、以一定的交换价值对每一价值进行核算，以及通过经济规律对整个生存进行设计等等，使生活达到最大限度的理性化。世俗化、自我神化和理性主义经由千百条渠道流入现代生活的每一个毛孔。与这一切密切相关的是乐观主义，它使人们相信，在发展自己的经济状况时能够达到一切目的，能够实现一切愿望。在这里，这种乐观主义似乎与来自政治个人主义中的乐观主义达到了一致。然而，就其影响而言，它与政治观念上的乐观主义截然不同。如果说，政治个人主义提高了个体和人格的地位，那么，资本主义则降低了两者的地位。资本主义的主要特征是使一切非人格化。政治—法律上的个人主义、个人的迁徙自由，以及人对自身的自由支配是资本主义的前提。没有这些前提，资本主义就不可能产生。因此，只要资本主义发现这些前提对它还有用，便会尽力维护其存在。但是，资本主义却注定不断反复抵消它的这些前提。资本主义只允许个体成为企业主和劳动力，使二者屈服于抽象的"资本主义"概念的残酷逻辑，使资本主义的非人格化渗透到各个领域，以致只剩下了勇猛的资本主义雇佣军的头目们才具有真正的人格。资本主义在大型企业周围集结了新的附庸，创造出近似于古代奴隶制和中世纪隶属关系的东西，但这类东西完全缺少旧形式中的人格性，使各个民族和各个国家都依附于国际金融力量。经济个人主义不但抵消了政治个人主义的理论倾向，也消解了作为一种国际力量的国家主义的内在本质。所以，毫不奇怪，在资本主义的阴影下形成的那种非人格性的社会民主的历史哲学（Geschichts Philosophie der Sozialdemokratie）具有宿命论性质，它认为，历史进程完全自发地被抽象的必然性推动着前进。

可见，资本主义最初具有原子裂变般的分化作用和个人主义性质，这种原子分裂作用只是为了以社会原子构成新的依附群体，或者将之视为自己可靠的后备军。资本主义的个人主义是通过反抗来实现的，因而不难理解，被它教育成有知识者的工人大众投入民主的怀抱，他们以为民主是拯救个体的唯一力量，是通过对国家施加压力实现他们观念中的个体生活目标的政治手段。同样可以理解的是，这种工人民主最初并没有什么东西需要加以保护，只是力求分享物质财富，完全沉迷于平等主义的民主，激烈反对自由解放，因为正是后一种自由使他们完全变成资本主义剥削的对象。资本主义的主要作用是

一种抽象的、非人格性的理性主义，以及强权就是真理的原则。所以，它的作用完全是自相矛盾的。资本主义对于现代庞大的国家和现代文化无比复杂的结构不可缺少，作为精神倾向则是一个与现代人的个人主义奋斗密不可分、但又绝非统一的标志。资本主义一方面体现着现代人及其世俗性和理性主义，但另一方面，却在更新着被认为已经过时的社会依附形式，以及一切曾经反抗过这种依附关系的反对力量。

这里描述的种种力量是我们生存的支柱，不管我们是否愿意，它们是支配整个现代生活和工作的基本原则，并从中产生出强大的精神力量。此外，也许还应提到法律的发展。一般而言，法律追随这些力量，并使之成为——尽管向传统法律制度作出种种妥协——日常生活的基本形式。尤其值得强调的是刑法的人道主义转化，它逐渐将报复观念变成教育与保护观念。社会福利事业的人道主义转化与此相似，现代人道主义处处发掘人性中的善，至少在某些方面尽可能设法使个体分享公共生活财富；它努力使人承认社会对一切个体的总体责任，以此与教会的善行和贫民救济区分开来。还应提到的是，这种法律形式对社会阶层的构成、对于尊重个人的价值——包括妇女和儿童——所产生的种种深远影响。如果这样继续论析下去，便会陷于细枝末节。我们只能从千万个细枝末节般的现象中着重强调一般性的现代人道主义思想。它开始取代信仰团契的观念，成为一种最高的社会观念，并改变基督教兄弟之爱观念的色彩。在这种人道主义思想中融会了形形色色的思潮。首先是古老的博爱思想，但不带有基督教罪感悲观主义(Sündenpessimismus)，也不局限于信仰团契之内。在人自身之内便蕴含着不会丧失的善性，并由他人揭示着、推动着这种善性。强烈的乐观主义以及与之相联系的人人平等的思想，基于共同的人性观念热爱人并推动着人的发展。在这种共同的人性观念自身之中，神性已经隐而不显。具有共同人性概念的自然动机取代了具有参与上帝共同体之共同使命感的宗教动机，对无处不在的善的诱惑性呼唤取代了克服罪感的斗争，在人类互爱的基础上结成人类统一整体的希望，取代了虔诚与叛逆、善与恶、选民与受罚者之间的对立。理想人性的含义也从圣爱转化成拥有普遍的人类真理和向善冲动的个体具有的天赋；换言之，人道主义正在成为具有自然体系中一切力量与冲动的人的天性的代名词。从此一体系中，得以建立一个使个体得到满足并实

现其天性的社会。人道主义由此传布开来，注入一切民主和自然法观念之中。但是，这种人道主义一旦进入审美和古典主义理想的领地，便又与上述观念有所区别。在这一领地，人道主义成为人的天赋和能力的圆满体现，成为使寓于人身上的一切得到完全发展并达到和谐的完美人性，成为丰富而高尚的个体自我完善无比高尚的原则。为种种不同的论证染上斑驳色彩的人道主义思想，像一股洪流汹涌而去，因生活的不平等和实现的困难而化为泡影，但却唤起了一种全然不同的自然概念的反弹，这一概念将自然看成是生存竞争、不平等和弱肉强食。由此看来，人道主义理想可能被理解为一种人口稀少时代的产物。马尔萨斯主义揭示了一个令人沮丧的怪圈：每一种文化都必然增加人口数量，并因此而必须将人尊之为人；同时，由此而引起的人口过剩以及克服这一过剩所采用的手段，又必然会摧毁这种文化。甚至现代关于自然的基本概念也表现出深刻的矛盾：它有时受基督教或古希腊的影响将自然理想化，使之成为一种善与美的乐观主义原则：有时受现实主义与经济学的影响，成为一种冷漠地对待一切精神价值的概念，从而成为对野蛮的颂赞。

然而，所有这一切都受到整个世界观的影响，重要的是说明这一世界观的基础；因为，不论引导生活的客观的制度化力量多么重要，真正对思想的影响毕竟总是来自反思与灵活的思考方面(尤其重要的是，这种反思与思考是西方共有的巨大财富，它在理念上的胜利和世界性影响最终仍以此为基础)。但是，这里立刻出现在我们面前的是仅次于制度的现代世界的第二大力量——科学。科学发展之迅猛，毫不逊色于现代国家、现代经济和现代社会的发展。文艺复兴时期的现代个性在艺术上的解放，是科学的预备阶段——最初萌动于教派众多的世纪，接着便迅速上升，要求成为现代生活的真正向导。科学以其在与教条和教会斗争中取得的节节胜利，为现代世界打上了自己的印记，并将现代文化建立在反思的基础上，这是以前不曾有过的。如果在此之前主要是启示和传统占主导地位，那么，现在科学则认为，是自己创立了生存的理性基础，并以在逻辑上具有普遍必然性的概念的自明性处处渗透。尤其毋庸置疑的是，科学对世界的全面理性化和在此理性化基础上建设文化的可能性的影响。

这个真正理性主义的无可争辩的领袖和载体，是现代科学中第一个诞生的自然科学。它走出文艺复兴时代假说的迷雾和经院哲学的混

乱，以概念整理经验，获得了一种不同于古代自然科学遗产的崭新内涵。自然科学以精密的观察仪器无限扩大着经验范围，利用普遍的、主宰着整个自然现实的概念和定律创造了对这种经验材料进行概念整理的手段。从对自然现实的终极成分的探索和对其运动法则的数学表述中，产生了现代自然科学的理想：使我们的感官所及的宇宙的整个自然屈从于一种因果律概念，这种因果律将每一事物的进程看成另一个已存在的事物按普遍法则完成的转化。自然本身转化为一系列无穷无尽的方程式。这种理想至今仍远未能实现，十七世纪为此而提出的古典机械论概念在专家们的手中不断化为齑粉，本来意义上的自然科学工作已经成为专门学科，以致各个领域的研究者之间也很难相互理解。但是，这一理想本身由于其明显的理性化而为人广泛地接受，它将以最微小的元素及其运动法则解释一切的理性主义精神注入一切思考、注入哪怕最简单的观念和想像之中。当然，这种形式—方法论上的效果远远超过具体认识的效果，因为就一般而言，这类认识只是由对宇宙的无限性和规律性的天文学—物理学认知以及生物学的进化论构成的。不论这一切多么重要，在心灵效果中更为重要的却是对方法万能(Allmacht der Methode)的信仰。人们感到，他们生活于其中的这个世界原则上是完全可以认识的，绝对不再有什么不解之谜，这把万能的钥匙必定能打开广阔的进步之门。所以，只要人们掌握了方法，也便握有解开世界之谜本身的答案。这种感觉始终支配着普遍的情绪和文学，深刻地影响了哲学思辨和全部关于社会与历史的专门学科，这些学科似乎只有学习运用自然科学的法则概念，将一切事件与一个已发生的事件一起列入方程式，才能够达到理性的明确认识。

当然，最终产生的结果是令人沮丧的，人自身尽管具有种种思想和愿望，但却只是一件自然规律的产物，这里仍然有那个深刻的、远未得到解决的矛盾：教人控制自然的自然科学作为思维活动与人本身一样，无非是一种不可测度的、无生命的客观联系的产物，这种联系只在少数几点上成为精神形式。其后果便是自然的无限巨大规模对少得可怜的精神现象形成沉重压力，这一后果在诸多层面上制造着悲观主义情绪。假如不是在技术中，控制自然的工作不断取得胜利的突破、不断重新确证着人们对于进步的狂热信仰，这些悲观情绪还会更加强烈。从这一点看，自然科学的确创造了真正的奇迹。它首先用机器促进了资本主义的发展，继之通过资本主义使生活得以全面提高，

然后利用交通与新闻业的技术对整个生活产生极其深刻而普遍的影响。所以，从总体上看，迄今为止占上风的一直是一种对战无不胜的理性主义充满希望的乐观情绪。理性主义常常忘记自然认识中的疏漏和矛盾。它聊以自慰的是，每一个正常的、具有理性能力的人至少原则上能够理解世界。因此，这种理性主义同时又是一种强烈的个人主义。后者相信，在一般概念相同的情况下，每一个体都可以产生相同的理性认识。当然，这种科学个人主义有别于政治个人主义，它本身往往表现出一种具有贵族教养般的傲慢，只有浅薄的启蒙运动才敢于以一切人都具有接受科学的同等天资作为其立论的前提。由此产生了大众民主与自然科学的联盟。大众民主制度之所以热爱自然科学，完全是因为后者竭力推倒一切权威。最为有力地为这种平等主义和理性主义推波助澜的，莫过于将个体与机械体系的原子进行比较，自然科学家关于生存竞争和少数人胜利的一切说教，也未能遏制住这一潮流。

继自然科学之后是历史科学和社会科学。新世界挣脱了传统权力并与之决裂，必然要通过批判传统来论证这一决裂。它无处不面对传统，这种传统也许是教会或经典权威，也许是传说和神话。所以，批判理所当然的是除去传统的神性灵光，证明它具有人性和自然性。自文艺复兴以来，就开始了这场批判。新教瓦解天主教教会的传统，语言学借着其普遍的批判比较研究推波助澜。从根本上讲，批判精神是一种尝试，意在使古老传统认为无法解释、独一无二的事件成为可以解释的事件，即将它们放在平常的经验世界中加以解释。于是，从批判之中发展出现代的历史学思想。首先是从非批判时代的形形色色神话般的传统中恢复真正发生过的事件的原貌。要做到这一点，就应当使一切时代发生过的一切事件以同样的心理学基本法则为基础，允许根据与当今事件的类比原则判断一切历史事件。但是，一旦认识到一切事件的可类比性与统一性，人们的目光便扩大到全部事件，因此而具有普遍历史的性质，这一趋势后来受到大发现、游记以及那一时期对古代文献的发掘的激励。某段历史中发生的事件好像被织进了人类总体事件之网，成为巨大的人类整体中一个受各方面制约的组成部分。在这个新的、批判性的、以一般和单一的心理学法则为前提的普遍历史基础上，产生了新的社会科学结构。革新家们超越了神话般的传统，从可能的本原出发，迅速发展出——以简单的普遍心理学基础

为前提——关于国家、社会、法律、道德和宗教的种种"自然"理想。但是，最终由于这些初始本原越来越模糊不清、越来越原始，由于在本原与理想之间插进越来越驳杂的历史沉积物，这一深受自然科学类比法影响的自然体系便被放弃了，人们越来越多地追求具体历史生活的丰富多样性。简单的理性起源说以及包含着神学思想模式的历史退化论和理性复原说被从人的一般天赋中产生的无限的历史多样性观念所取代，但这种观念绝不可能依历史彻底论证理想和目的。除了本来意义上的历史，还有史前史；据称，被发掘出的最古老的斧子至少有十万年的历史。这说明，我们知之不多的六千年以来的"历史"在我们未知的人类史实的浩瀚大洋中，只是一个小小的孤岛而已。我们的文化哲学中一切引以为自豪的系统研究接触到的，只是一块微不足道的残片，我们的理性主义所达到的辉煌，也许只是一个转瞬即逝的偶发事件。一切关于个别文化门类的现代著述，都被史前史绪论的巨流吞没。这种史前史只能允许我们呆在现代性之中或躲在现代性后面，窥视未开化的原始人类的某些变迁而已。

由此产生了现代特有的历史思维方式或历史感，这事实上是把握事物的第六感官，主要是一种对一切传统的批判和不信任意识。这就是说，传统面对批判必须证明自己存在的合法性，而且通常必然被一个强加给它的关于可能真实的起源说取代。当然，对批判能力的信任程度是很不相同的。这种批判既有无所顾忌的讨伐，也有索然无味的精密分析，也不乏彻底的历史怀疑论。它的另一效果是使我们的视野无限扩大：将一切历史事件当作一个个互相关联的整体的组成部分，这是在人类经验的无限多样性中以全然个体性的新形态出现的人具有的新观念，一种非常精致的个人主义，有别于民主个人主义的艺术化和贵族化的个人主义。这种多样性、比较和联系的习惯，以及这种精致的个人性观念，统统与一种无限相对主义联系在一起。这种相对主义把每一种形态都描述为受具体环境制约的人性的特殊个体形式，没有为绝对的、处处相同的理性真理和理想保留任何活动余地。

尽管历史批评对自身重构历史事实的能力深信不疑，各方面的发展也似乎使历史成为把一切超自然现象转化成自然事件的理性主义的同盟军，但是历史仍然再度充当了坚定的反理性主义角色。历史是一个无限多样性与特殊性的领域，是一个常新结构无限流动的领域。在这里，一切都曾存在过，但没有任何东西像另外一个东西那样存在

过。历史学习惯于观察和架构的无限多样性，对每一主体而言都是不同的。它揭示每一种思考的历史局限性，哪怕是纯粹理性最大胆的思考也具有历史局限性。因此，在当今的文献中，历史的表述往往取代思考，一大堆令人无所适从的比较与回顾沉重地压在每个意愿和计划之上。历史不利于那种以适用于每一个体的普遍概念来把握现实的现代趋势。尽管历史中不乏有益的教诲，尽管它全力增强爱国主义情感，提高现实的事实意识，历史学最终还是在反理性主义的深思和贵族式的个人主义意义上展开，即在命定智慧的层面上展开，这种智慧处处寻求并崇敬伟大，但却顺从人类生活深奥莫测和不可猜度的多样性，犹如顺从惨淡的命运。

现在，让我们来讨论现代艺术。这样一种艺术是存在的，不论它怎样从古代与中世纪艺术脱胎而出，不论它后来又多么依赖于艺术保护人的愿望和艺术家的社会地位等偶然事件，从其明确的基本特征来看，它作为绘画艺术，尤其作为诗歌，是新世界的特殊表现。在这里，我们不讨论这种艺术门类繁多的发展史，只谈一下其一般文化意义。人们将会看到艺术的本质具有双重性：其一是它对世俗世界的再发现和提升，其二是表现了那种感知和寻求深层自我的创造性个体。现代艺术一方面彻底打破了奥古斯丁主义及其贬低世俗世界的绝对腐朽和贬低感性的学说，以此与其他一切现代的世俗化主题联系了起来，成为这种世俗化最直观、最令人信服、最有效的证明；另一方面，现代艺术又是基督教内在性与个性的提升，摆脱了教会和权威这些客观权力，完全自由地表现纯个人的生活内涵，经常成为自觉的和为人所要求的创造性(Originalität)。现代艺术从中世纪晚期的现实主义出发，以古希腊罗马时代的形式把握和颂扬感性，但它并不满足于这些古代类型，所以，同时又表现出无限的个人意蕴。于是，现代艺术最终与现代个人主义的一切力量汇合到一起。不过，它的世俗性像其个人主义那样，与政治—民主个人主义、与国家的和经济上的世俗性始终存在着根本区别。现代艺术在一切世俗事物中孜孜探求着那些只有艺术情感方能感知到的和谐、观念、思想背景和象征，其个人主义是得到升华的、丰富的因而需要自由人格的个人主义。现代艺术曾有力地推进革命，但它的革命从根本上讲是反对传统、追求艺术真实的革命。艺术曾经把自己的魔力赋予了近几个世纪的一切倾向。但是，只要意识到自己的真正目的，它便始终只是在为艺术而艺术的领

域中劳作的仆人。艺术文化与政治权力、赢利意识和民主个人主义始终格格不入，艺术文化群体深深感觉到这种对立，他们或者激烈反抗，或者陷于听天由命的悲观主义。之所以如此，还有另外的原因，这与其说对艺术本身有多少意义，倒不如说对艺术的文化内涵意义更加重大。我指的是艺术理论及其所表露的思想和情感对一般生活的参与。艺术理论反思艺术自身，在艺术中发现了一种完整的形而上学和人生观。这种内在形而上学表现了寓于精神性中的一切感性、寓于无限中的一切有限、寓于世界和谐中的一切个别、寓于宇宙构成原则中的宇宙生命统一体。这是一种奇怪的形而上学，既具有唯灵论性质，又是世俗性的。它是非科学的直觉泛神论，但这种泛神论却并没有摆脱一神论的基本特征，而且模糊地感觉到作为一切个人生活价值的完美体现的最高精神；这便是从艺术上全面地、创造性地塑造自我的伦理学，也是纯然从艺术上再现自然的伦理学，在艺术上表现达到感性与超感性统一的人格的伦理价值。这不仅是奥古斯丁主义和原罪说的终结，而且也是关于上帝与世界的人神同形二元论的终结；因为它肯定了上帝与世界的本质永远同属一体，宇宙既无开端，也无终结。这种伦理学从人类想像力中抹去了各种神学原则，以一幅幅上帝的生命对世界难以言说地亲密交织的图画来充实人的想像力。自然法概念与审美的统一、和谐取得一致，历史视野的扩大和历史多样性的无限也与世界存在的无限取得一致。同时，这种内在说绝不仅仅具有乐观主义性质；艺术家深知，最深远的创造性源泉来自痛苦，而且，若不体验罪恶，他便无法达到最丰厚的心灵深层。艺术精神只是在力求将痛苦与罪愆理解为生活的伟大统一体的组成部分，理解为达到生活深层所必须的最高生活成分。艺术精神反对纯然的善恶二元论，反对神人同形观念，因为这种观念同一种并非它所固有的、而是从自由意志中唤出的恶来干扰既成世界。这时，艺术精神发现自己受到其他一切事物起源知识的支持。于是，从艺术创作的深层产生出一种崭新的自觉精神，这种精神特别敌视传统的神学世界，使自己成为一种自觉的世界观原则，但却并没有因此而对现代世界的其他基本成分，即政治的、民主的、理性的成分怀有好感，对平庸者的浮浅乐观主义更是不屑一顾。艺术精神尤其是强烈反抗抽象理性主义和实证经验论精神的出发点。自文艺复兴以来，每一种古典主义和每一种艺术自然主义最终都转化成浪漫主义。思想艺术和浪漫主义一再挺身而出，为诗学要

求形成世界观的权利，从而也为宗教和神秘主义观念铺平道路；当然艺术并未对伦理学产生同样影响。艺术伦理学始终是一种极为精致的利己主义，与现代精神的伦理成分相牴牾。

谈到这里，我们已经进入世界观领域，即哲学的固有领域。人们共知的真实情况是，除古代的和中世纪教会的哲学以外，还存在着一种现代特有的哲学。但是，现代哲学并不单纯是哲学传统的新发展，或者观念的逻辑发展中必然出现的一个新环节，而且也是一种力求从各层面、以不同方式把握形形色色的新观念的尝试，尽管并不是每个人都承认这一点，却至关重要。现代哲学产生于现代精神世界之后，而不是创造了这一精神世界。现代哲学形成于新的专门学科和新的生活氛围，首先得益于新的自然科学，其次是历史学、心理学，最后是艺术。自布鲁诺(Giordano Bruno)怀着浮士德式的莫名冲动融合所有这些学科为现代哲学吹响前奏曲以来，现代哲学就不断试图从各种观点出发，把新的观念世界系统化。但无论如何，现代哲学都不是完整的创新，始终只是以新的主题和新的认识对因袭下来的伦理学、宗教和哲学传统加以改变与整合罢了。现代哲学中可称之为全新的东西的，只有与流传下来的宗教情感的彻底决裂，但这种决裂毋宁说属于半吊子哲学之列，并不是当代主流思想家们的——也许孔德(Comte)除外——真正特征。尽管如此，哲学仍是很难理解的，它在问题愈加复杂、技术愈加精致的情况下，越来越成为一门专门学科。正是由于这个缘故，哲学工作便不可能发挥广泛的影响。现代哲学的巨大文化意义毋宁说在于哲学工作造成的一般思想氛围，至于其结果如何，倒是无关紧要的。一方面哲学声称其工作应当没有任何前提，这一点与以往教会和传统的束缚截然对立；笛卡尔将怀疑原则写在现代哲学的大门之上，是有充分理由的。另一方面，哲学确信，现代人类的一切基本信念必须在重新量度过的基础上得到科学的解释，这就是科学性的世界观，它认为任何“非科学的”东西均是子虚乌有和落后的。此两者已浸透于我们所有人的血肉之中。思想愈是回溯到久远的过去，便愈是不断地重新提出久已被搁置的前提，便愈是深入地发掘终极的、真正明确的前提和基础。建立在如此发掘出的基础之上的新建筑，便愈是复杂、广阔，愈是包罗万象；哲学吞食得越多，它创造的也必定越多。它总是不断试图以科学观察取得的成果校正或取代那些天真和本能的东西。这是一场伟大的搏斗，哲学对于一切坚强的人是一种鼓

辫。但是，对大众的一般影响首先是过度的反思，这是一种使一切陷于解体的怀疑论，一种熄灭一切天真之火的自觉状态，是对科学及其证明力量的信仰，最终也是对科学权威的膜拜，这些权威成为当今时髦理论的暴君。从另一方面看，这些岌岌可危而又从未完成的新建筑的多样性，首先激发起建筑狂无穷的灵活，激发起以新发明的观念取代被普遍认可的观念时应有的熟巧，但由于思想建构的多样性，最终取代这些观念的是厌倦和冷漠。哲学已经尝试并耗尽了一切可能的观点；人们已感到疲倦，因而将自己局限于对事实、对人人都理解的功利主义进行研究，或者将哲学变成哲学史来研究。今天，谁也无法否认这是一场狂热的、历时两百年之久的哲学运动产生的结果，不论被如此理解的哲学为理性主义和个人主义的产生起过多么巨大的推波助澜的作用，最终结果仍然是普遍的怀疑以及对一切观念的逃避，真正的思想者成为一小群神秘的思想贵族。

与一般哲学氛围的这些主要影响相比，哲学观念内容上的影响便显得微不足道了。它与政治、经济生活以及艺术的影响相比更是微乎其微。在所有这些新的思想建构中，真正具有普遍影响的是十八世纪的机械有神论(mechanistischer Theismus)，以及自上帝被这种机械论驱逐以来大行其道的唯物主义学说。这一学说具有一个表面上十分直观的出发点，以机械理性主义完全满足理性化的需要，尽管这与现实生活中每一种因素的冲突异常剧烈，而且在深刻的思想家看来是多么地荒诞不经。更为温和和审慎的思想形态是泛神论(parallelistischer Pantheismus)和实证主义，但是它们显得过于复杂，一直被大众理解为唯物主义。第二种主要形式是以康德为出发点的自由的主观唯心主义(subjektiver Idealismus der Freitheit)，但也只是借助道德意识可体验到的本质来达到其普遍的影响，作为理论则太深奥、太复杂。第三种形式是一种以艺术节奏的和谐感和现代历史整体观(Geschichtstotalität)为基础的客观的进化论唯心主义，它在黑格尔学说中达到顶峰，将世界看成精神基本现实有规律的渐进发展，并从世界内在逻辑性中揭示出发展顺序的原因。不过，在这里具有普遍影响力的也仅仅是一种上升的、带有逻辑必然性发展的乐观主义观念，其所固有的更为丰富的思想内涵只有极少数人才有可能了解。除了这些主要形式之外，便是瓦解一切的怀疑论，以及仍然残存的非理性因素的活动空间了，强调非理性因素也正是悲观主义曾经全力为之的。所

以，除了观念世界中无前提的新的思想建构氛围以外，根本谈不上什么现代哲学的统一性。当然，处处都会出现那个盘根究底的问题：究竟是否可能存在某种无前提状态？一切所谓无前提状态难道不是以另一种根本上也纯属公理性的前提对传统前提做的纠正吗？更为甚者：人生的纯粹伦理学与宗教意蕴究竟是否有能力进行合理的证明，抑或合理的取代？独立的现代思考不像文学所认为的那样，能够从远处深入现实生活。在学术文献之中，这种思考明显地分裂为理性主义和意志论两个分支。它对生活的引导是非常有限的，而且，即使这种有限的引导本身在其首要的基本原则中，也是互相矛盾的。

现在，我们面对最后、也是最复杂的一个问题：现代世界的道德与宗教问题。

关于前一个问题，我们首先注意到的是巨大的进步，如果人们将生活的文明化和多层面化以稳定而又灵活的方式达到对复杂情况的适应看作是一个进步的话。过去，在教会主导的世界中，法律、习俗和道德水乳交融地结合在一起，将此三者在不是太冗繁而又稳定的情况之下不可分割地集中起来的，则是半世俗、半宗教的强制性力量。国家和法律从这种相互交融的状态中解脱出来，从而获得了纯世俗性的根基和存在。它们中断了与教会秩序和道德的联系，摆脱了与二者密切联系在一起的、被精心维护着的习俗。道德在不得不离开传统和权威之后，被迫开始意识到自身的存在，从原则上使自己与法律和习俗区别开来。法律秩序从其自身方面达到空前的牢固和普遍的理性化，独立于更为精致而又灵活多变的内在生活观念。这类观念在独立的道德中立足于自己本身，并得到自由发展。习俗成为法律与道德之间的中介，它既不同于前者，也不同于后者，既不再以法律的强制性束缚自己，也不再以道德的神圣装扮自己，成为一切生活要素的灵活反映。道德的独立必然要求道德进行新的、更加纯正的自我思考，于是，便开始了现代伦理学的巨大工作。伦理学从基督教道德、古希腊罗马伦理学和新的观念着手验证道德意识。包含着国家法、刑法、民法以及经济学说基本要素的自然法（jus naturale）、道德自然法（moralische lex naturae）、启示性的道德法、成文法以及监视着所有这一切的警察——所有这些在此之前始终是不可分割地联系在一起的。现在，它们都互相分离开来，而道德也必须立足于自身的基础之上。于是，取得独立的伦理学便面临着崭新的情况和全新的使命，面

对着国家生活、经济、社会、科学与艺术，这是以往兼有古代哲学和基督教教义的道德不曾经历过的。为此，它需要一个评价人的生活目的和德性的新体系。但事情还不仅如此，独立的伦理学失去了旧有的启示和共识基础，道德不再具有自明性，必须寻找新的基础，而事实上，这一基础难以找到；最终它便时而凭靠本能的良知感，时而凭靠实证论观点，有时又求助于对恒久有益的功利主义思考。伦理学还失去了由天堂和地狱以及整个超越性视野构成的古老主题，必须将自己确立在当下的或者固有的内在价值之上。普遍的反思甚至破坏了迄今被认为是理所当然地接受下来的最严格、最本质性的道德内容，即克服感性和利己主义的义务，最后只剩下一种纯粹的形式，即一种能够意识到普遍道德义务的思维框架，以及一种连这种形式也要当作幻想抛弃的道德诡辩。当然，人们更热衷的是重建道德的尝试，这导致了旧的基督教道德与新情况和新价值之间的种种妥协，也导致了无数新的道德观念的产生。从内容上看，这些新观念有时在很大程度上承认旧成分，有时却又大胆地改变一切旧价值。这种重建道德的尝试有时返回到自然的道德意识，并认为自然的道德意识仅仅需要从那种混淆和污染了自身的宗教因素的负担下解脱出来。另外，这种尝试在多方面也造成了彻底的道德怀疑论。

当然，这一切仅属于受到自己阅读内容影响的有教养的上流社会。大众仍以其尚未意识到的适应顺从精神生活在旧基督教道德的约束之下，或者仍然以启蒙运动所教导的旧的自然良知道德为其生活准则，抑或以政治和社会的荣誉感、爱国主义或者共同的阶级意识为其道德基础。其中哪一种为最佳，在这里很难评说。所以，任何力图从这种混乱状态区分出主要的、专门说明现代道德感之特征的尝试，都是十分困难的。人们强调这些特征的作法本身，便意味着一种选择和态度，因为人们强调的正是那些与一般精神相关联的特征，以及那些内涵最丰富、内在力量最强大，因而也最有前途的特征。现在，大概可以说，占主导地位的特征是一种自律的、以内在信念为基础的道德（Überzeugungsmoral）特征。这种道德的一个目的是塑造人格，使之成为道德自由行为；另一个目的是使人作为道德人格而互相联合起来。在这里没有人被单纯当作手段，每个人都同时被看成是目的。这是康德提出的公式，同时也是新教精神，即处在被完全赋予了内在性基础和世俗活动的首要领域的影响下的基督教精神。这也是现代世界

中只受人格理想抑制的完整的个人主义，但是，一个人并非天生便具有这种人格，而应通过自由达成这种人格。这便是现代世界的内在性，权威性与必然性皆内在于主体之中。这也就是现代世界的世俗性，它构成了对把人类生存提升到一种更高的必然性，即永恒性层面的挑战。不过，即便我们可以将这一点看成是主导性特征，那么，依然会有许许多多困难问题尚待解决，诸如对构成道德人格的各种现代文化因素的整个评价问题，以及与此有关的关于国家、法律、经济、社会、科学和艺术的伦理意义与伦理形态等问题，都没有得到解决。当人们需要了解这些问题的原委时，答案又多是见仁见智。同样，由此产生的道德形而上学基础及其与生存的终极和绝对意义的关系，也是模糊的。生存的意义问题从伦理引向宗教，因为正是这种问题使伦理陷于现代宗教的一切痛苦和谜团之中，这是人们因此而希望避开的问题。但是，那无条件的和绝对的东西，即对世界目的与寓于一切现实道德中的内涵人生意义的信仰，却总是不断地呼唤着宗教。因此，我们要讲的最后一个问题便是现代世界的宗教问题。

当然，这里显得紊乱不堪是可以理解的。旧的基督教教会、天主教和改革宗教会依然存在，除了改革宗教会以外，从中又产生了越来越多的教派，而且都富于生命力；它们尽管被反复证明要销声匿迹，却仍然是重要的力量。这表现在当前几乎所有欧洲国家的内政都受到教会的影响。不过，它们是多元的力量，而非单一的力量。它们组成多元化的组织，并因各自宣布捍卫唯一的绝对真理而互相抵消，因而绝不可能对现代宗教进行统一的特征表述。另外，更重要的原因是：它们是既往时代的宗教生活的表现，它们之所以能够以多种形式并存，从根本上讲是由于现代世界与它们中的任何一个都不完全相同。现代世界对各种教派之所以能够采取宽容态度，并要求国家对之采取宽容态度，是出于如下强烈的感觉，即感觉到它们也许包含着强有力的真理因素，而且不再可能对自由的精神世界造成损害，因为这个自由的精神世界比它们更加强大。这样做的结果，自然是国家与教会的分离。盎格鲁一撒克逊国家在现代世界开始之初，便已达到这一结果，并使各方面都感到满意。但在欧洲大陆，这一结果随着法国教会革命的展开，现在才开始得到贯彻。它必将从法国顺利扩展开来，正如一切革命都是以法国为源头而波及整个大陆。人们有理由将国家与教会的这一分离或者分离趋势，看作现代宗教状况的基本特征。当

然，这仅仅意味着现代宗教尽管承认教会的重要，但并不完全认同教会。

那么，一种被认为不局限于教会之中、与之并立且又高踞其上的外在于教会的宗教是什么呢？实际上的确有这一种宗教，但它绝对不包含什么宗教上的创造性，也绝不具有能够点燃或形成一场宗教运动的新的宗教观念，只包含着形形色色的思潮和倾向。它有时体现着一种内在化的、与现代观念世界以某种方式融为一体的基督教精神，与历史上的教会毫无承续关系，甚或自认为不可能有这种关系，有时则表露出康德—费希特伦理唯心主义的余脉，且兼有歌德和黑格尔的思想，而其宗教观念仍然来自基督教；有时则是全世界一切宗教成分借想像力的自由组合，以及宗教史学家的研究而达到的综合。另外，还有一些通灵术和神秘主义团体，灵魂与鬼神崇拜的古老原始宗教在此重新复活；有时它又成为一种漂浮不定、将审美的形式统一与自然法则的世界统一融合为一体的艺术宗教；有时又表现为悲观主义与救赎情绪的复苏，但由于这种救赎精神放弃基督教位格观念，因而更接近佛教而不是基督教；有时它则只是一种完全空泛的宗教向往，害怕任何具体的宗教思想。在这里，现代世界彻底摧毁了旧的宗教纽带，但是，它并没有创造出任何真正新的力量。这种宗教中最值得称道的，莫过于建立在对上帝启示的纯粹内在信仰基础上的具体基督教精神，它借历史来加强信仰。在这里，信仰在启示中确立一种伦理上得到深化和更新的个体与总体位格。这样一种基督教精神甚至也深深地渗透到教会之中，不过，似乎仍然是以更加坚实的教会虔诚信仰为前提，并在其中得到升华。除了上述一切之外，知识界的大部分人对此采取无比冷漠的态度，当然也不乏激进的无神论。

毋庸讳言，所有这一切在欧洲大陆比在盎格鲁—撒克逊国家表现得更加强烈；宗教事务上的暴力政治在大陆已经自食恶果。在这里有许多东西自然都是假象，也免不了存在各种各样的宗教替代物（Religionssurrogate）。社会民主党的原罪说表现在关于资产阶级社会绝对丑恶的学说中，其拯救说和彼岸论表现在未来国家的理想中，其上帝替代物则是按照逻辑将一切盲目向前推进的进化论。不同的思潮有不同的替代物，如人道观念、天性、良知。但是，其中总是缺少宗教的最本质性的东西：敬畏与个人的献身精神。所以，从这一团各种相互斗争着的力量的混乱之中，根本不可能找出主导性的特征。现代

世界铸成了一场严重的宗教危机，这是不可否认的。在时间之钟的摆动中，继一个主要受宗教观念主宰的时代之后，是一个主要受世俗观念主宰、因而宗教观念薄弱的时代。旧的客观权威的废弃以及导致批判的千百种动因，在现存的宗教生活中引起了各种各样的困惑。旧体系遭到破坏，这首先表现在宗教上，宗教受到的创伤最深。因此，人们只能尝试举出那些最强大、最深刻的宗教力量加以评说。对我们而言，这便是具有双重形态的基督教，即教会信仰形态的基督教以及德国伟大的唯心主义思想家和诗人塑造的、与现代生活成分自由结合的基督教形态。这双重形态的未来发展，只能是两者学会并立存在和相互补偿，而不是相互争斗和攻讦。两者的基本区别仅仅在于：在前者起主导作用的是，表现旧的人类中心论世界观的二元超验论，以及对教会权威和教会共性的考虑；而在后者，则是无限的世界生活在进化论意义上的内在性和个人主义的自律性构成其世界观。在前者，理想的生活价值只存在于宗教意识本身之中；而在后者，宗教价值与一切真、美、善汇合，成为最高精神价值的统一体。但是，就主体而言，两者是一致的：即将一切个人生活价值牢牢系于上帝身上的位格主义形而上学，使个人从一切单纯的自然束缚中解脱出来，使之得到升华，与上帝成为一体。除此以外，在我们中间发生的一切，都不过是开始形成中的宗教，或者最后会消逝的宗教，抑或负面意义上的宗教。因为，消灭宗教这一行为本身，也可能成为一种宗教。

如果人们将所有这一切现象放在一起加以比照，如果人们考虑到现代观念世界本身所包含着的多层面对立，如果人们考虑到古代观念世界的复合和分裂状态，以及对现代世界作的无数妥协，如果人们想像一下新旧世界多层面的并列和重合现象，以及其间无处不在的充满生机的普遍的人类欲求和渴望、冷漠和怪戾，那么，人们便会对从所有这些制约条件中产生的状态有一个生动的印象。对我们而言，这里的问题仅仅在于：在这种混杂的情况下，现代精神世界的兴起是否引人了一个真正新的原则，即将一些人作为主要进步力量，使之成为独裁统治，将另一些人视为病灶，欲将其摘除。如果答案是肯定的，那么，我们时代的行动便会自行根据一个非此即彼的简单原则加以确定了。

然而，任何一项深刻分析的结果都表明，事情并非如此。从一方面看，的确存在着一个根本性矛盾，但这是由于现代世界的产生与突

破造成的。现代世界意味着与教会的权威文化决裂，意味着与天主教大公教会和新教独立教会决裂，意味着消除教会及其超自然的启示权威仅在理论上占有、实际上却从未掌握的主导地位。不过，这是其中纯负面性的东西，是随着新文化的产生而自然产生的。因为一种新文化不论其内容如何，倘若它果真具有自己的新观念，都必须经历与教会的彻底决裂。这样的新观念必然需要空间，然而教会已占据了一切空间。既然如此，新观念便只能在与教会的斗争中赢得立足之地。这里论及的只是形式上的东西，并没有论及实证性内容：个性必须获得自由，新世界必须在强大的个人主义意识中形成自己。也许可以说，由于摆脱了主要奠立于彼岸的教会权威，由于一种承担着新世界使命的个人主义力量的独立发展，便自然地产生了某种世俗性，甚至可以说，迄今一直受到遏制而又始终起作用的世俗因素被释放了出来。当然，在这一解体过程中，唯一残存下来的东西便是一般概念的科学构成和理性主义，它们取得了主导地位。但是，这并没有说明个人主义的性质、本质和依据，并没有说明世俗性的意义、目的和价值，也没有说明这种理性主义之认识论上的反思和其后仍然具有自发性的价值判断的本质。由此可见，这些新观念也是千差万别的。每一种思潮的优势是暂时的，交往频繁的时代互相抵消的巨大影响有时又可能使人看不到这一优势。这揭示了一个事实：现代精神世界未曾产生一个统一的巨大群体，它只造就了一些极端分裂的派别。德国自由主义的历史便十分形象地说明了这一点。不论这些派别多么竞相与现代世界认同，它们的见解却明显各异，而且只要它们仍然想保留自身的意识形态性质，只要它们的联合不是单单为 有限的政治目标，那么，这种状况就不会改变。因为现代精神世界从其本身产生着形式各异、性质有别的观念，这是它在本质上所固有的。

现代人最大的错误莫过于，试图从一个与支配着古代世界的基督教根本相反的统一立场来解释这些观念，不论基督教的朋友还是敌人都在这么做。基督教信徒必须明白，这些观念大部分产生于基督教；而基督教的敌人则必须认识到，要动摇基督教的根本，只能从个别因素着手，绝不可能从完全不存在的现代世界的统一整体出发。前者痛恨的东西，在很大程度上是由他们所推崇的唯一的善造成的，而后者所推崇的价值，则在很大程度上是由他们痛恨的东西造成的。正如人们经常从各家教派报纸的社评中看到的那样，现代世界的出发点并非

无神论或泛神论，而主要是热忱且虔诚的有神论和教会自身完成的基督教与古代哲学观念相融合的学说。这样一种有神论使国民经济学趋于成熟，使人得以探求宇宙机械论(Weltmechanismus)的智慧。基督教个人主义首先推动了现代个人主义的发展，而且在国家和社会尚未想到之前，自己便已经在很大程度上摧毁了教会。最大规模的资本主义商业热情滥觞于清教徒精神，而人民主权至少是狂热的宗教信徒和那些把上帝当作为自然法做理性辩护的工具的斗士们共同完成的杰作。现代世界并非从根本上拒绝启示与权威，而只是转变启示与权威观念。同样属于现代观念的，还有严厉的国家权威和忠实地服从良知。甚至世俗性也不是自觉自愿的出发点。没有哪一个世纪像十八世纪那样，耽于对不朽的信仰。这个世纪的感伤只是宗教激情的世俗化，其内在观念在斯宾诺莎和马勒伯朗士(Malebranche)的著作中成为精致的神秘主义。如果说，人们力求将理性主义看成具有整合能力的标志，那么，这种理性主义也只不过是一种解放个人主义以重新调整自己方向的尝试，一种以明确的一般概念取代以往权威提供的自明性概念的尝试。何况新的理性主义的出发点和结果截然不同，在所有各点上都表露出生存的非理性因素。处处现出一个生命已枯竭的世界正在被取代和被改造的图像，这个世界本身固有的力量正处于把它们驱散开来的新观念和新情况的影响之下，在许多方面已经失去了彼此之间的联系。中世纪的教会世界及其权威、其超自然主义、其自然哲学和历史哲学的世界观、其人类学和心理学、其启示书籍和神圣传统，都已临穷途末路。这个世界从其自身和古希腊罗马遗产中走出来，进入了一个新世界。但是，这个新世界的根基和发展却缺乏统一性，因为它已不像旧世界那样，为唯一一种使一切都屈从于自己之下的权威思想，即彼岸的、宗教的、超自然的思想主宰。只有在论及新世界的乐观主义及其对基督教原罪悲观主义的摒弃这一点时，人们才可以认为存在着一种普遍的对立。当然，即便这种乐观主义也不是从根本上敌视基督教的。相反，它是宗教信仰的直接产物，只不过现在已经摆脱了那延续千年之久、令人难以忍受的荒谬的奥古斯丁主义的枷锁。饱满的宗教热情从一开始便是这种乐观主义的支柱，那种崭新的创造性的黎明具有自然情绪；在炎热的中午，免不了要发出悲观主义的叹息。今天，当乐观主义的宗教基础消蚀殆尽之后，它便经常一变而成为一种自然主义的悲观论。其实，只有乐观主义的一个特定方

面才可以被看作是现代世界普遍的特征，即对基督教罪感的厌恶，以及罪感意识的薄弱。

尽管我们不可能由此推导出现代世界的全部特点，因为这些特点各有其特殊根源。但是，现代世界缺少罪感的事实，却是无可辩驳的。自从现代世界在宗教战争中感到教会的压力不堪承受，领略到美与科学的自由空气，便对奥古斯丁主义产生了一种厌倦感。奥古斯丁主义压制一切首创精神和自信心，被用来为教会的不自由、理智上的奴役以及充满不信任的与世隔绝行为辩解，堵塞了一切萌动着的新精神力求开辟的通道。人们对绝对堕落、绝对无能说和教会垄断救赎真理的做法已经感到厌倦。但问题在于，缺乏罪感是否是现代世界的一个有机成分？或者，这难道不更是对历经千年之久沉重的负罪压力和由此而产生的教会压力的自然反应吗？没有罪性说无疑是对一个深刻真理作出的错误判断。要知道，如果这个真理不是深深植根于经验，是不可能延续千年之久的，而且也绝对不会与这一学说特殊的奥古斯丁主义的夸张形式恰恰相合。但是，对于罪感的错误理解必然是与将一切拉平的肤浅乐观主义分不开的，何况它也绝不是现代精神必不可少的组成部分。像康德、黑格尔、谢林这样一些深刻的思想家都认真对待人的罪性，没有任何一位伟大的历史学家不赞同他们的观点。

由此，我们的讨论结果给人的第一印象便是：现代世界并非一种统一原则，而是一系列互相迎合而又互相排斥的发展，旧世界的没落为这种种发展准备了空间。统一原则的印象主要来自这种对立，而现代世界实际上却朝着各自不同的追求目标发展着。它并非与教会文化的对立或者对教会文化的偏离，而是其后来者和继承人。现代世界借助自己获得的遗产创造了许多新东西，将各种新旧因素进行千百次混合和杂交，最后使之成为一个相对统一的整体。但是，这个整体的内在张力和对立却随处可见，并不断地重新出现。

另外一个广泛探讨的问题也将从这里得到答案。这个问题就是：现代世界是否是纯粹的、绝对的进步？每个新时代取得的“进步”本身是一种不断向前发展的更高阶段，还是欧洲各族人民解体和衰亡的开端，就像反思文化和个人主义的解体导致古希腊罗马的灭亡？这两个问题只有在确定的教条化前提之下才有意义。第一个问题的前提是一种绝对的、包容一切的连续上升的学说，它被认为是现代思维方式的某些分支独有的理论。无庸置疑，这一理论是一种很成问题的结构，

经验始终只能证实下述定理：一切新价值都是通过牺牲旧价值而获得的。进步并不简单地否认与前一个时代的直接承续关系，而是开启新的大门，从而取代所关闭的人类困境之门。每一次进步——不论是什么样的进步——的发生，并不是由于历史本身的单纯运动，必须在每一个时代本身持续性的自我批判中通过自发的价值判断来确认。这类自发的价值判断不可能通过历史运动来论证，相反，只能由这些自发的价值判断来论证对历史运动的评价。所以，人们没有理由径直将现代世界看成是进步本身。人们可以自由地评价现代世界的伟大，同时，也将感到它造成的损失与危险。

第二个问题也以一种理论为前提，这种理论认为，个人主义之实质在于，它意味着解体。但是，事实上并不存在这种个人主义，正如不存在那种进步。当然，现代世界对个人主义的理解也是人言言殊。可以肯定的是，现代世界包含着许多解体性的个人主义。同样可以肯定的是，现代世界最伟大的功绩是通过解放个体、使之变成本己的自律性创造力量，才得以取得其巨大成就的；另外，在伦理上上升为义务感和自由共同体的个人主义和使个体最大可能分享最高生活价值的共同体意识，表现了一切伦理学的基本要求。如果人们将个人主义本身看成是致命的文化毒液，而不是采取一切手段竭力从伦理上制约这种自由和具有不可估量的创造性的个人主义自然力量，使之得到升华，便会导致对基本道德要求的绝望。现代世界与古代的比较更加令人吃惊，人们首先看到的是无比巨大的差别，尤其是下述差别：古代在其陷于瓦解的民间宗教和非个人性的哲学命题中，并没有为个人主义在伦理上的约束和升华提供根据，像基督教位格形而上学(Metaphysik der Persönlichkeit)曾做的那样。有充分的理由可以说，柏拉图主义和斯多亚主义只是在与基督教结合的情况下，才有可能使其伦理—宗教力量流传下来。从这方面看，可以由此出发，不断地为失去凭靠的个人主义提供坚实的基础，为瓦解性的反思文化提供新的力量。此外，在模糊不清、迄今仍未完全为人所理解的瓦解过程中，绝不可以单单把个人主义看成是导致这种瓦解的唯一原因。在经济和技术领域也有一些原因，当今的发展迄今尚未对之进行类比性研究。

由此可见，现代世界的统一结构不可能来自一点，不论这一点是反基督教、个人主义、世俗性和内在性，还是纯粹的进步，抑或古老文化的瓦解过程。总之，我们必须接受现代世界的现实，不论它在此

之前曾经是什么，在此之后可能是什么。这就是我们的时代，谁都无法拽住自己的头发，使自己脱离这个时代。即便在我们中间仍然以教会的、政治的和经济的群体形式大量保留下来的旧世界残余，也已经深深地被现代精神所渗透。所以，“保守主义”同样不可能使自己与现代世界对立而成为统一的激进原则。它本身从根本上讲也因教派对立而陷于分崩离析状态，而且，只要旧世界的政治和经济残余为其自身需要而利用宗教世界观，其间的联系实际上便不再是内在的和绝对必然的，往往只是表面上的，何况这时现代世界已经在最大范围内为人所接受。于是，对现代世界的特征进行正面表述的尝试——作为对与教会权威文化决裂这类负面特征表述的补充——只能是从新的情况和发展趋势中寻找主导性的特征，这些特征通过形成于自由个人主义之中的共同本原，通过从最一般概念中得出的作为秩序原则提出的事物规则，以及通过相互间的逐渐补偿和融合，互相联系在一起。现将这些特征归纳如下：一切国家的幅员和关系，包括将一切标准化了的不断增进的交通和通讯手段，以及日益增长的人口；个人主义，它使个体最大限度地分享生活价值，使之获得独立；世俗性，它以正面构建世界的形态运作，使宗教财富融合于文化财富；批判与科学反思的能力得到巨大提高；从技术上对自然的全面征服，及其在理性化经济中的运用；人道主义，它主要探求和发展人自身蕴含着的善；包容一切的庞大国家体制，以及最大限度的民族统一；普遍的、反映世界进程的连续性和内在生命统一的世界观；最后且最重要的，则是内心体验到必然性的自由，这也就是思维与道德的自律性（Autonomie im Denken und Sollen），它与一切纯外在的超自然的束缚相对立。

这一切都意味着现实的真理和进步，这是我们直接认识到的。但是，我们同样也直接认识到，所有这一切都孕育着危险。不过，我们并不采取攻击现代精神这种激进办法来对付这种危险，好像它是来自某种有待揭示的基本错误，而是冷静地探查和廓清危险，谋求各种适当的解决之道。现在，这个正在进行自我理解的时代对其自身所应采取的行为——只要我们肯定已经远离任何危机和解体倾向，远离一切真正有创造性的宗教观念——只可能是促进伟大的事业，认识所面临的危险……我们别无选择，只能着眼于那种所有迹象均表明其生命力尚未枯竭的既有文化（das Gegebene），让我们重复上面那句话：在既有的文化状况中，全身心地促进伟大的事业，并以日益觉醒的自我批

判精神战胜各种危险。我们是时代的儿女而非时代的主人。我们只能从时代出发对它采取行动，或者如歌德在他生命的历程——这同时也是德国的文化史——终结之时，借埃格蒙特[①]之口所说的那样："时代白驹好像在无形精灵的鞭策下拉着我们的命运之车奔跑，我们只能沉着而勇敢地握牢缰绳，驾驭着它，突左突右地避开山岩和深渊。谁又知道，车驶向何方？因为它也回忆不起自何方而来。"

① 埃格蒙特(Egmont)：歌德剧作《埃格蒙特》的主人公。——译注。

# 斯 多 亚

## ——基督教的自然法与现代世俗的自然法[①]

## (1911)

社会学研究从一开始便必须从根本上将社会学意义上的自然法与不同意识形态所支持的各种理想型法律区别开来。对于社会集团的规模与其成员的联系方式之间关系的认识，属于第一个范畴。与小规模团体相联系的是个体性、内在性、相互关系的直接性，以及个体间相互争执乃至破裂的危险。相反，与大规模集团相联系的则是抽象性、相互关系的非个人性(必然伴随外力的强制)，以及成员之间的冷漠和麻木。这是一种社会心理学的自然法，这类东西不胜枚举，也可以称之为社会与文化的自然法。

那些产生着道德、政治、法律和宗教思想的理想法(Idealgesetz)属于第二个范畴，不同的意识形态力量以理想法控制和塑造人类灵性产生的群体结构和对立。法律上的财产观念一旦根据立法得到确立，并与千差万别的其他类型的意识形态——比如与永生不死观念——联系起来，便具有自己独立的涵义和一贯性，并力图以此来调节和控制自然的经济过程，哪怕它与这一过程相适应。在这里起作用的始终是一些基本理想和一个概念的纯逻辑结果，这一概念此前已经被作为准则确立下来。

这两种法，即自然法和理想法，牵丝攀藤、相互交织、相互渗透，制约着文明史的进程。所以，为理解文化史，首要任务始终是紧紧盯住这两个相互对立、又相互联系的法的不同来源，并将其放在它们发挥作用的领域中来分析。既没有作为纯然的社会自然法发展史的文化史，也不存在作为纯然的观念之辩证发展的文化史。一切历史理解都必须以这两种力量的联系和对立为根据。有时，理想的立法因社

① 本文是于1910年10月21日在法兰克福举行的德国社会学协会大会上作的报告。详细的表述和论证，请参阅拙著《基督教教会和社团的社会学》。

会的自然法而完全失效，或者被迫作出最困难的妥协。有时，它则提高、整治、复制和调和自然法运动，使之为己所用。但是，这两种法的对立，往往导致对世界彻底绝望，导致对来世的盼望，导致寂静主义的悲观论或者神秘主义的冷漠。

大可不必尝试将两种对立统一起来，或者使之解体以达到更高层面的综合。这种尝试纯粹是哲学构想，顶多能提供一种逻辑假设，但并不是理解历史事实本身必不可少的。经济历史理论(ökonomische Geschichtstheorie)将理想立法变成社会学自然法的单纯反映和附庸的企图，完全是基于一种极其不可靠的假说。不错，这里理所当然地存在着联系，然而，这联系首先是相互的：正如社会学基础规定着观念的构成形式，意识形态反过来也干预各种社会学状况。其次，联系并不单纯意味着反映和依附。为何伦理的、艺术的、宗教的观念会具有某种特定形态，这一问题并不能仅仅通过一个观念从中产生的背景来加以解释，必须——像整个制约关系那样——专门研究和认识。最后，一种理想的立法即便是在与社会学自然基础相联系的情况之下产生的，也总包涵着大量它自身特有的、并超出了其起源的东西，以至于成为一种至少相对独立、并因此通过自身的主动精神影响着周围世界的存在。人们只有从历史背景中、从对以某种方式形成的观念之内在意义的深切感知中，才能够真正认识这种存在。只有如此，才容易理解那种几乎永远不会绝迹的——尽管在某种情况下不断以不同的形式出现的——对立状态，即理想的立法目标与社会学自然法所表现的生活条件之间的对立状态。

基督教的宗教观念中萌发的社会理想恰好为这种对立、互补、妥协和抗拒提供了一个例证——这个例证对于我们的文明至关重要。这种基本上源于基督教观念的社会理想很容易、也可以简单地界定。这是一种虔诚信仰具有的极端宗教个人主义，这种信仰以道德的顺从精神献身于上帝，由此而同时赋予个体以形而上学基础，使之不可摧毁。随着个体被纳人上帝意志，不仅完成了个体的提高和凝聚，而且，一切个体凭靠上帝相遇相知；通过这一超越人性的中介，一切寻常人性中的对立、竞争、自利和自我中心全然消失，变成了秉承上帝意志的互爱关系。由于耶稣继承了以色列的上帝观，他自然认同活生生的创造世界的上帝意志，以及人们在民族或上帝国中结合成一体。耶稣思想体现的是一个由凭借上帝而存在的灵魂建构的超世俗的爱的

国度，而非寂静主义的神秘论。

这种爱将使法律、权力和暴力无用武之地，因为建立在个人团契感之上的团结战胜了通常的对立和僵化。它尤其使灵魂从占有和享乐嗜欲中解脱出来，使之知足寡欲、淡泊名利，乐于无条件地互相帮助和互相倾诉心曲。耶稣的教训表明，他深深地感觉到这理想与世界上一切习俗和要求的对立。他认为，要完全实现这理想，只能等到建立起一个新的世界秩序。那时候天父以其圆满的神力建立起上帝国，宣布上帝意志充分实现、胜利统治的时代的到来。在此之前，他的信徒们只能悄悄地集合成为教会，期待着上帝国的来临，尽可能在教会中和世俗社会中实现着上帝意志。

一个新的宗教团体便从这个基本传言中产生，它以其基督膜拜——崇拜上帝在基督中成为肉身——而与其他宗教团体区分开来，借助纯宗教—祭仪的联系成为一个新的社会学实体。为了理解和塑造其自身，这个新的实体一开始便抱有特定的社会理想，将激进的宗教个人主义与同样激进的宗教社会主义统一起来。当然，它不可能不把这种理想注入外在于宗教的世俗生活条件和世俗使命之中，同时又从这种理想出发塑造这些生活条件和使命。不过，斗争也随之而展开：不仅与其所在的古代晚期社会中的其他社会理想、而且也与各种社会学自然法和社会生活的实际要求进行斗争。于是，理解和克服这种冲突便成为一项挑战。

在解决这个问题的过程中，一开始便出现三种主要类型，在后来的历史上这三种类型日益清楚，也更加对立。它们全都与基督教观念的社会学自我构造(Selbstgestatung)的不同方式联系在一起，其本质只有由此出发才可能为人所理解。

基督教观念最重要、最核心的社会学类型是教会类型。教会类型的本质在于，将宗教的拯救看成上帝的拯救本身和原则上已经实现的果。一切拯救都与个人成就和完美无关，以通过既成的和已实现的救赎赐予宗教共同体的恩典为基础。在没有自义(Eigengerechtigkeit)和修身成圣(Werkheiligkeit)的情况下，应把握住现成的拯救。在把握拯救、放弃本己自我的信仰献身精神之中，蕴含着希望独自得到的思想完美，其他一切都将自然地、以内在的必然性从此一思想完美性之中产生。因此，教会类型的基本思想便成为恩典和一种只需要从信仰获得的、既成的、在基督之死中完成的救赎思想。不过，为达到这种

客观拯救，还需要一种不依赖主体的、客观的引导和体现。这便是基督创建的教会及其使徒和追随使徒的教士，以及同样由基督奠立的、始终由他亲自维护着的圣礼。随着客观基础的不断加强，随着通过上帝而人（Gottmensch）得救的教义的奠立，随着将这一得救思想运用于教会的拯救和恩典机构，天主教便从上述思想中脱颖而出。这种教会观念被两个主要派别的新教继承下来，不过教义被大大简化，而且消除了目前重新被大大强调的成就和善工，转而强调个人固有的确定信念（Eigengewißheit）。新教也认为，基督教是拯救和恩典机构，是接受基督救赎并作为个人得救的中保的教会。教会作为中保纯粹根据对这一客观整体表现出的献身精神，这种精神并不受个人达到的道德修养和基督教道德的完美性影响，只是表现在一种从思想中产生的尚欠完美的实践活动。得救的基础是对圣言和布道职司的客观恩典机构表现出的忠心。这种忠心导致的基督徒实践不可克服的缺陷来源于永远无法完全消除的罪，这罪自亚当以来便支配着一切人，人们能够消除的只是其诅咒，而绝不是其现实。通过这个内在结构，教会类型便有能力放弃严格的基督教完美性，与在有罪状况下形成的世界和社会的实际秩序达成妥协，承认低于基督教义的、但对于有罪世界的暂时性纪律和秩序却很有用的社会与伦理秩序。

与此截然区别开来的是基督教—社会学观念的第二种类型，即小派类型（Sektentypus）。其固有特点是要求毫不妥协地贯彻福音伦理，尤其是恪守登山宝训的严格要求（Rigorismus）。小派绝不向普遍的有罪状态屈服，也不与既成的救赎和唾手可得的恩典发生关系。它要求真正克服罪，真正恪守主的训诫。小派相信，彻底得救只发生在这样一些人身上，在这些人身上恩典已经成为可以认识的基督教生活实践的力量。所以，在小派看来，宗教团契并不是一个普遍的包罗全民的机构，不是一个人们生来便属于其中的，其恩典力量通过教会、教士和参与圣礼自动运用的机构。小派要求把信仰成熟而且坚定的基督徒结合成一个神圣的团契，在这个团契中，布道、圣礼和机构只被当作培育和维护宗教生活的手段，并不拥有独立于主体及其作为的神奇力量。小派谴责教士制度，倡导平信徒宗教（Laienreligion）。尽管小派仍有教士，但小派只相信那些具有人格力量而不是凭借其单纯职务的人格上圣洁的个体，他们才发挥着一种救世作用。在小派看来，圣礼并非获取既成的救恩宝藏的渠道，而是自觉意志产生的对圣洁状态的

确认和证实。这种意义上的小派在原始基督教运动中已经存在，在教会尚未成为民族和国家教会的时候，还没有明显地从教会类型中分离出来。小派以孟他努派和多纳图派运动闻名于世，在中世纪由华尔多派[①]和相近的团契继承下来，一直延续到存在于自宗教改革运动以来至今的形形色色的新的教派形式之中。天主教吸收了其部分主张，在教会的僧侣制度中体现了小派的某些理想。尤其方济各派，原本是小派类型的一个分支，但由于其强制性的教会化而失去其固有品格。甚至路德也紧紧抓住登山宝训的理想与小派类型展开论争。今天的教派和团体制度使小派类型成为当今整个社会之内的一股地下的、却并非无关轻重的力量。显然，小派类型一开始便必定鄙夷民族和国家教会，以志愿性结合取代制度化教会，特别避免并谴责与世俗社会的文化和教育及其低于基督教的生活准则妥协。与在这两方面采取友善态度的教会类型相反，小派敌视妥协、敌视文化。这种严厉的基督教极端主义处处与社会学的自然法和其他社会理想发生激烈冲突，在这些冲突中，突出地表露出小派的社会学特点和对总体生活的影响。

第三种类型是狂热派(Enthusiasmus)和神秘主义。神秘主义执着于宗教体验的直接性、临在性和内在性，执着于与上帝的直接交往，这种交往是对各种传统、崇拜和制度的超越和补充。对神秘主义而言，一切历史的和制度化的东西只是与上帝永恒的内在交往的启迪和触发手段。在原始基督教的狂热派中，这种意义上的神秘主义已露端倪，如拥有直接揭示或者完成、承接神祇奥秘的圣灵教义。保罗的宗教学说尤其充满着这种与其救赎、拯救和制度观念处于深刻的内在张力之中的神秘主义。基督教神秘主义因吸收新柏拉图派的神秘主义而得到全面巩固。按照这种神秘主义的说法，在有限的灵魂从上帝身上逸出的过程中，仍残存着上帝的潜隐临在，残存着神灵本质的种子或火花，这种子或火花潜入这一本质深层奥秘的沉思，引导灵魂重新达到与神灵本质的实体上的合一(substantielle Einheit)。一旦人们的内在情感无法通过客观性的崇拜、教义和制度得到满足，便往往采纳这种思想。在这里，基督教的观念世界被看作是解放和唤醒了心灵的神

---

① 孟他努派(Montanismus)，二世纪下半叶由孟他努(Montanus)领导的天启基督教运动；多纳图派(Donatismus)，四世纪由迦太基主教多纳图(Donatus)创立的教派；华尔多派(Waldenser)，十二世纪产生于法国南部的基督教派别。——译注

圣基础，心灵一旦受到激荡，便会在其内在生命中体验到上帝的启示和临在。这种神秘主义贯穿整个基督教历史。它或者表现为狂热和属灵的形态，或者表现为在与永恒的基督的内在结合中超越历史、超越文化的保罗形态，或者表现为新柏拉图派的泛神论形态。神秘主义愈强调上帝和人类生活目标之个人性，便愈保持着基督教性质；它愈表露出新柏拉图派无法言说的、静止的、信奉绝对存在的上帝观，愈表露出个人沉浸于上帝，便愈远离基督教性质。然而，事实上神秘主义关注的始终只是与上帝共在的直接性。所以，神秘主义的表现形态与小派精神根本不同，后者坚持的恰恰是历史上的文字、历史上主的话语和神圣教会组织。神秘主义与小派精神一致的地方，只是对世界采取的冷漠或者敌视态度，因为圣灵远远超越感性、超越世界和有限状态；神秘主义也乐于为此而使用登山宝训的要求，作为超越和取消自然的自我肯定的表现。但是，即便在这一点上，神秘主义也有不同的理解：不是严格的圣洁要求，而是禁绝肉体的自然欲求，使灵魂在超越性意义上完全服从圣灵时获得解放。对世界的冷漠既可以表现为纵欲主义的形式，也可以表现为禁欲主义的形式。因此，神秘主义的社会学意义完全不同于小派，它实际上是一种极端的无共同体的个人主义。在这里，基督徒不依赖历史、文化和外在的中介，直接与基督或上帝交往。这个过程本身不停地在这种以献身超感性的彼岸生活为实际后果的直接交往中重复。社会关系只局限于个别具有相同志趣、由内在过程的同一性和理解的共同性来维系的个体的自然联系，没有必要由此产生共同的祭司团体和组织。隐居或者以神秘主义生活为其基础的僧侣团契，上帝之友派、归隐派、菲拉德尔芬派(Philadelphen)和兄弟会——诸如此类的生活方式，便是神秘主义活动的社会学形式。与这些生活方式相联系的，是无限的宽容(Toleranz)，这种宽容认为一切宗教过程都是同一的，将外在手段变成一个强迫团契的作法，无异于摧毁纯内在和纯个人性的生活。除了共同的博爱思想——这同样也是从人在神性内在生活中的相遇推导出来的，以来克服自我和自性(Eigenheit)——神秘主义对于世俗世界的态度本质上是冷漠的和与世无涉的，远离一切与寓于上帝中的神秘生活不相容的世俗生活形式和生活兴趣。这些东西属于世界，属于肉体，人们要么——只要它们仍然存在着——无动于衷地容忍肉体，要么为了自己和自己的团体否定肉体。

按这三种主要类型，分析自然的必然性和分析外在于基督教的社会生活理想的课题各不相同。从总体的历史观来看，最有意义的是教会类型。教会具有强大的繁衍、传播和组织力量，与国家和社会的总体生活并驾齐驱，在其可能的界限之内吸收着世俗文化和礼俗。但教会同时代表着一种特别强大的宗教观念，即恩典和自由的观念，并不拘泥于严格的基督教戒条，却维护着上帝信仰和超越世界的幸福的基督教生活气氛。

因此，问题首先在于：教会与外在于基督教的社会生活现实和理想之间建立了一种怎样的关系？它如何能以自身内在的思想动力促成这种关系？

这个问题的简单答案是：之所以如此，是通过发展基督教自然法概念，借助它控制所有的非基督教因素。

在这里，需要辨析自然法概念。自然法（Naturrecht），或更确切地说，从中产生一切法律和社会准则及其制度的道德的自然律（Naturgesetz）概念，是斯多亚派的一个创造。斯多亚派从对统治整个世界的法则的普遍观察中推导出这个概念，从将这一世界法则运用于精神的自我维持和发挥作用的特殊环境出发，奠定了伦理的和法律的准则。在这一过程中，自然法逐渐脱离其泛神论基础，将几近于有神论意义上的道德自然法描述为神的意志的表现。在这一点上，它已经开始趋向于接近来源于上帝意志并把全人类结合在一起的犹太—基督教的精神观念。但更为重要的是内容上的接近。斯多亚的法律和社会哲学像其伦理学一样，是随着古代城邦和世界帝国的世界主义视野的解体而产生的。从一般理性法则中产生的伦理学取代了各种成文法和习俗，被赋予神圣理性的个体取代了民族和国家的利益，不因国家、地域、种族或肤色来划分的人类观念取代了单一的政治忠诚观念。以此设计的人类理想是一个由自由的、服从神圣的理性法则、不受本能欲望支配的人们组成的群体。这些人在没有暴力、没有社会权势和阶级差别，也没有造成这些差别的私人财产的情况下，联合组成自由的、互敬互爱的人类共同体，体现出神圣自然法对一切人的统治。不过，斯多亚派无法掩盖一个事实：这是一种在当时世界情势下不可能实现的理想状态。斯多亚派因此而划分绝对的自然法与相对的自然法。绝对自然法只在人类原初的黄金时代得到过实现，要么处于开端和萌芽，要么只是作为理想充分展示。随后出现人的情欲、统治

欲和占有欲的制约，在专断和暴力行为的条件之下，自然法要完全得到实现是不可能的。因此，道德理性必须寻求某种顾及实际情况的、尽可能确保其理想的手段。为此需要建立一个有秩序的政权，确立财产制度，通过确保自然法的法律，建立婚姻和家庭秩序，以及公正地调节社会不平等。针对理性无法预见到的特殊情况而制定的实定法(positives Recht)应尽可能适应限制罪恶的理想的自然法。普遍国际法已经是一种理性提出的介于实定法与理性法之间的妥协，当然，这种妥协还需要合理的修正。众所周知，拜占庭对罗马法的修订已经吸收这种思想。

可见，斯多亚派科学而辩证地仔细研究了基督教伦理向基督徒提出的问题。可以说，斯多亚派和基督教两者作为内在化、个体化的产物，作为随着古代政治伦理和民间道德的崩溃而产生的普遍化的产物，作为一个衰微世界在宗教观念中的再生，根本上有着多层的亲缘关系。所以，基督徒接受斯多亚派对一个与他们自己的问题如此切近的问题的处理方法——尽管其间存在着种种差别——便是非常自然的了。基督徒认为，上帝的儿女们和无条件的挚爱共同体的自由理想与斯多亚派的绝对自然法并无二致；就像斯多亚派认为，这种理想只有在原初人类的黄金时代才能实现，基督教相信它只有在伊甸园中的人类始祖身上方曾彻底实现。斯多亚派认为的理性对本能生活的支配，以及关于平等和自由的个人在神的律法中达到的亲密关系的学说，本质上似乎与基督教的神圣化和爱的教义完全相同。基督徒同样能够接受斯多亚派关于相对自然法的学说。斯多亚派认为，统治欲、自利和占有欲破坏原初的和谐、平等和自由；而基督徒从《圣经》中了解到，堕落来源于人类的原初罪恶。从堕落中必然产生劳作，随之产生财产，以及婚姻和家庭秩序，以调节已经苏醒的性的欲求。从该隐的罪产生法律和复仇的规定。宁禄(Nimrod)建立国家是君主法律、权力和暴力的开端。巴别塔倒塌时，人的语言分化，难以沟通，这意味着人类解体成不同民族。闪(Cham)[1]的罪奠立了奴隶制，自此以后，大部分经济制度都是以奴隶制为基础的。在斯多亚派中，理性将新的社会制度改造成为纪律、秩序和道德工具，在基督教中，上帝通过把原罪产生的种种罪恶转化成惩罚和救治原罪的手段，从而战胜罪恶。

---

[1] 关于宁禄和闪的行迹，参阅《旧约·创世纪》。——译注

不过，这种手段不仅仅用来制定准则和纪律，惩治和克服原罪，也创立一种民间的经济秩序，为内在的个人化道德奠定了基础。像斯多亚派一样，基督教并不完全放弃绝对自然法，认为这与主在登山宝训中的戒命一致，因而将之用于真正的基督徒身上，使他们与大量平庸的基督徒有所区别。于是，基督教会将著名的、影响深远的差别说引入基督教伦理，即严格的登山宝训意义上的基督徒品格与大量中庸的基督徒之间存在着差别，遵守登山宝训似乎并非所有人的义务，只是对那些基于其生活环境和个人禀赋而接受委托，并有能力去实现全部基督教理想的人提出的忠告，一般基督徒只要能够按照相对自然法秩序来活动，在这个条件下尽可能实现严格的基督教品格，也就可以了。这就是严格的基督徒品格与实际生活要求的妥协，是对基督教外的和前基督教的环境中的道德和法律制度的相对尊重。但是，只有教会才可能作出这种妥协，因为它认为，拯救并不有赖于个人修养的严格，而是基于制度化恩典的客观手段。在这方面，两类基督徒又趋于同一，在主要方面仍保持着统一，只是在次要的一点上——不论这一点多么重要——即主观上达到的个人圣洁的程度容许存在高低之分。由此可见，相对自然法概念与教会的自然法概念，以及与教会的客观圣洁概念，与教会不依赖于主观成就的救赎力量之间，存在着多么密切的联系。

于是，便产生了影响深远的基督教自然法概念。首先指出这个概念的两重性是很重要的，这种两重品格是其固有的，在后来的历史发展中表现形式各异，而且矛盾重重。一方面，可以特别强调这种相对自然法的相对性，它因原罪而生，又起着惩罚原罪的作用。正如奥古斯丁指出的，国家、法律、财产以至整个文化本身，都是罪的产品。因此，教会可以——像格列高利之争[①]中发生的那样——任意干预这些居于其下的罪恶制度。这样一来，建立严律和秩序就尤其重要。教会自然法似乎在为权力增光，教导人们在国家、家庭、封建制度以及

---

① 格列高利教会之争，教会史也称为“主教叙任权之争”（investiturstreit），发生在十一世纪下半叶和十二世纪初。一〇七五年，教皇格列高利七世（Gregor VII，1020－1085，1073－1085在位）谴责神圣罗马帝国皇帝亨利四世（Henrich IV，1056－1106在位）出售神职，给予绝罚。教皇与世俗皇帝关于主教或修道院长叙任权的争执开始，故亦称为格利高利教会之争。一一二二年九月二十三日双方签订沃尔姆斯宗教协定（Wormser Konkordat），达成妥协，争执乃止。——译注

农奴制等领域，要谦卑地屈从于暴力，臣服于统治权威(只是被家长制缓和)。与此相联系，教会自然法又是上帝的惩罚和上帝对历史的干预，所以，往往又为任意干预的神圣制度提供实证基础。但另一方面看，自然法的自然性和富于理性的本质也可能重新处于显著地位。这样一来，它便是自然之光、理性、创世秩序的外逸，是教会和恩典伦理的合理基础；教会自然法便成为即便上帝不存在仍会运作的纯然理性的产物。于是，便产生合理的关于国家、社会、法律和经济的学说，这些学说尽可能地继承古代的社会哲学，独立地调节整个世俗生活领域。它们只是在按照成文的上帝法认为有权和有必要进行干预的地方，才退避而让位于教会。同样，民主、平等、自由的社会主义的自然法特点也表露了出来。因此，教会自然法可以宣布革命，以反抗不信上帝的君主，在某些情况下甚至反抗暴君的屠戮。教会自然法可以宣讲人民主权论和基督教民主，推行基督教的社会主义、乃至共产主义。所以，格列高利七世一方面为了教会的荣耀而诅咒自然法的政治制度是罪恶的创造，另一方面却利用基督教民主和人民主权，反对亵渎神灵、偏离其理性目的的世俗权威。

在中世纪以前的古代教会中基督教自然法的整体特点并未明显表露出来。当时，世俗文化和基督教严律道德之间仍然存在着根本分歧，僧侣制度正是借以消解这一张力的阀门。然而，在中世纪的教会中，圣者与俗者、教会的与世俗的东西共同生长着，成为一个巨大的生活统一体，僧侣制度被教会吸收，成为教会的精英，自然法随之获得了充分的意义。圣托马斯赋予自然法以科学的形式，一直延续至今，在浩如烟海的天主教政治法文献中不断被重复引用。这一教会的文化道德(Kulturmoral)的本质是从自然到恩典的阶梯式进程。Gratia praesupponit ac perficit naturam(恩典假定并完善自然)——这是其固有的口号。这样便可能发展作为整个教会文化基础的相对自然法之自然秩序，并将法律秩序在其中形成的历史过程看成是上帝通过事物自然进程间接确立起来的。于是，实定法的一切创造都获得了神圣地位，被尊奉为 poena et remedium peccati(对罪的惩罚与救助)。即便这些被罪所规定的秩序以及人类纯粹的成文法中受地域和具体情况制约的特点，也被尽可能地吸收进绝对的理性法律中，远离一切与之相矛盾的生活形式，至少在理论上是如此。隶属于现行权力和秩序、屈服于实际上的不平等状态，乃至承认农奴制和奴隶制的心境，都表现

了自然法的内涵——家长制关系一方面要求服从，另一方面却充满关怀和责任。然而，这同一种自然法却悄悄地变成一个极度革命和激进的批判原则，批判一切权力、法律和制度，假如它们不再遵循维护严律、秩序与和谐之富于理性的目的，甚至给恩典之国的——即教会的——救赎工作造成困难的话。在这种情况下，自然法允许、甚至要求以理性的法律取代违背理性的法律。防止这类理性批判的专断性和失去控制的手段是，最后必须由教会就反抗旧秩序、建立新秩序的合法性作出决断。在批判或者革命中形成的新法律的基督教性质，取决于新法律在谋求理性目的时，是否始终顾及到人类的罪性状况（Sündenstand）和教会至高无上的地位等各种条件。但是，从这层意义上理解，自然法则或者自然法便是全能的，便是文化进步的伟大杠杆。直到今天，天主教仍然作如是理解。所以，天主教在其许多大型会议上仍然宣称，自然法是文化、进步和自由的原则。但所有这些又有别于纯理性主义的、革命的和抽象的进步理想，因为后者没有认识到罪性状况的制约条件和一切自然法的相对性。

这种基督教自然法概念并不为天主教所专有。正如路德宗和加尔文主义两个传统的改革宗教派继续发扬教会思想，坚持一种统一的、由教会统治的民族文化和基督教社会理念一样，新教也需要与现有的实际情况和基督教外的道德—法律秩序达成妥协。像天主教一样，新教也要借助基督教的自然法概念满足这一需要。这里形成的思想，直到今天仍旧是社会中的一股力量。当然，自然法概念已经发生某些改变，这在两个教派中都有，只是方式不同而已。

路德宗的伦理学与天主教伦理学的差异首先在于，它没有双重道德，不懂得将中庸的大众基督徒与带有僧侣色彩的精英区别开来。由于这个缘故，路德宗伦理不理解从自然到恩典、从自然法的生活形式到教会恩典王国的阶梯式社会结构。路德宗伦理要求一切基督徒在道德上完全统一和基本平等，只允许个体之间纯粹品质方面的差异。所以，路德宗伦理不可能使自然法则与基督徒法则（Christengesetz）并立存在，而是必然使两者相互扭结在一起。路德宗伦理必然直接在自然法所统治的生活形态之内，并借助这些形态实现基督教法则。它通过其关于职业伦理的学说做到这一点。根据自然法观念，社会分化成由各种行业和阶级组成的体系，路德宗伦理悉心维护着这些职业和等级的差别、特权和义务。在这一等级体系之内的职业活动是个体对整

体福祉和繁荣所作的贡献。这当然需要以基督教的爱的精神，即以宣道的话语作为自由思想而赋予社会的爱的精神，给这种以自然法为基础的职业分工注入灵性。因此，基督教的博爱正是在有秩序的职业劳动中实现的。诚实的职业活动是一个人在家庭、国家、社会、经济中借以对邻人表达上帝所恩赐的爱的手段，因此也是一个人通过与邻人的关系把自己生存的基础确立在与上帝共契之中的手段。自然法确保在这一职业体系之内不包含与基督教精神不相容的职业，从而已经将批发商、投机、借贷以及任何给社会阶层结构造成动荡的革命思想排除在外。堕落状态的自然法承认国家、权力、法律、死刑、财产、商业等，但仅限于实现平和、安宁、笃信神明的生活态度这一富于理性的目的的范围。因此，尤其重要的是，路德宗伦理完全从保守的立场维护这种作为一个互相支持的社会体系之永恒分工的自然法。这样一来，路德宗的相对自然法便是十分保守的。这种保守性也表现在自然法本身的具体内容之中。为了确保统一和秩序，必然极力强调权力和权威的合法性，这首先表现在通过强调人类受罪性的制约这一事实，突出自然法的相对性质。罪性必须由强力来控制，对统治权力进行最大限度的神化。权力的本质是暴力和流血的权利(Blutrecht)，以此来对付任何革命。对统治权力的反抗是完全自相矛盾的，因而不仅是基督教、也是自然法所不允许的。所以，以种种严厉手段行使权力正是一种合于基督教义的职业，一种以博爱精神实现自然法要求的职业。在这种情形之下，自然法的职业所要求的行为方式与基督教生活信念所要求的行为方式，当然有时会发生猛烈对抗。士兵和刽子手很难被看作登山宝训的实行者。路德就此教导说，要将罪性状态的自然法加诸我们的职业和职责伦理与职责以外的个人生活活动应有的内在的、纯个人的彻底的基督教爱的伦理区别开来。相对自然法和严格的基督教伦理的双重性质，已经植根于每一个体的心灵之中。后果是，路德的自然法成为对权力的极端保守的颂扬、对等级与职业体系的家长制的服从，而个体心灵中内在的基督徒品格却与政治和社会事务毫无关涉，只需屈服于这些事务，并尽可能以其形式实践爱的伦理。路德宗的这种特点一直延续至今：颂扬权力的、极端保守的、家长制的自然法，和固有宗教信念对政治—社会所持的内在的漠然态度，后者在今天的情况下表现为路德宗教会在社会和政治上的无力。

基督教自然法在加尔文主义中的发展完全不同、甚至恰恰相反。

虽然加尔文最初在各方面都立足于路德宗的前提，对权力的尊重并不亚于路德，但加尔文从一开始便对自然法的和基督教的要求互相契合深信不疑。由于他想在日内瓦实现一个真正基督教社会的理想，他不得不处处使自然法接近基督教观念，同时使基督教的要求靠拢自然法的要求。为了建立一个现实的社会组织，必然要降低基督教严格的理想，直接利用自然法的生活形式。于是，两者因此相互靠近，其方法和手段是将《旧约》和《新约》的道德置于同等地位。加尔文不了解灵性基督教与职责或职业伦理之间的内在分割，正是这一分割状态使路德的社会伦理虽然富于理想，但同时又表现出被动和冷漠。既然加尔文要求建立一个基督教社会，他就必须使自然法更加直接、更加实际地与建立基督教共同体的进程联系起来。因此，他更加强调自然法中合理的、批判性的、积极建设性的价值，由此认为人们有权反抗违背理性、亵渎神明的政府。当然，这应该尽可能以合于法度的方式进行，在合法权力不起作用时，革命的权力应转给下一级当局和当权者。如果后两者不存在或者自身也无力行使权力，那么，逻辑上便只能诉诸人民主权而别无其他选择。在法国、荷兰、苏格兰和英格兰的伟大斗争中，加尔文主义一直行进在这样一座独木桥上，一直发展成为民主、人民主权和通过个体对社会进行合理改造的激进自然法。自然，加尔文宗始终认为，一切革命、一切合理的社会制度只应是重建基督教的生活秩序和权威统治。此外，加尔文主义的自然法始终从相对自然法出发，原则上认可不平等的存在，维护由此而产生的不平等的权利和义务的差别，尤其维护自然法和神法先于权利而提出的义务。但从总体上看，加尔文宗却不断地使自然法失去其具体的相对性特点，越来越突出其抽象和绝对性特点。由于盎格鲁—撒克逊国家的加尔文主义从国家教会体制转化为自由教会体制，加尔文宗甚至对于教会的形式结构也采取了个体志愿缔约的自然法方式。自此以来，加尔文宗便在这些国家同自由和民主的政党携手合作。英国自由派的中坚便是加尔文派的中产阶级中的反国教异见人士；在美国，教会个人主义与政治个人主义的联系最为密切，尽管其制度表面上是完全分离的。所以，今天的加尔文主义者是体现自由派要求的政党的同路人，是和平运动和反奴隶制运动的追随者，是从合理的自然法目的性和个体参与集体事业的意义上革新公众生活的改革派。

这便是自然法在大教会和信仰领域的发展。但在小派的土壤中也

并不乏自然法。教会法与自然法的互相融合而达到同一，已经是理所当然的事，小派也没能摆脱这种同一性。直接诉诸自然和理性的各种古老和原初的要求，以及诉诸基督法，是小派与生俱来的优势。只是在小派的土壤里和教会的土壤里，自然法的内涵和功能是完全不同的。教会尤其重视堕落状态的相对自然法，以便能够在这一法律名义之下认可并调节现存的政治、社会和经济秩序。这对于统治着整个文化的地位牢固的国家和区域教会而言，是理所当然的事。但小派的情况完全不同。小派反对的恰恰是普世教会控制的文化和大众基督教思想，它将基督徒聚集于成熟的和自觉的志愿构成的教团之内。所以，相对自然法的妥协手段用处不大。小派更加强调绝对自然法及其与严格的基督之爱的法则的同一性。因此，自由、平等、公共财产、男女权利平等——正如太初之时的亚当和夏娃那样——便是小派以理性名义、同样也以基督启示的名义要求的自然法。

当然，即便在小派类型之内也必须区别两种派别。一为逆来顺受的、容忍的小派群体，一为咄咄逼人的改革者的小派群体。前者是正常的，后者自然也并不罕见。由于小派首先接受登山宝训的原则，便以此确定了自己遵循的目标：耐心忍受世界上的苦难和弊端、压迫和磨难、歧视和敌意，按照主的话语放弃报复和暴力手段。它要求宗教团体完全与政治团体分道扬镳，要求信仰摆脱一切外在的压力，在遭受迫害的情况下放弃反抗，以殉教行为证明自己的基督徒品格。在这里，基督教律法处于世俗压力之下，没有支配权和胜利，没有普遍和公开的地位。这样一种地位只有在历史终结当基督再临并建立起千年王国时，才可望获得。自然法和基督律法（Christusgesetz）只有到历史终结时，才会真正取得胜利。基督徒暂时在自己窄小的圈子里奉行启示律法（Offenbarungsgesetz）将它局限于一个受难、受压迫的教派的生活形式之中。在国家和社会中的非基督教世界，相对自然法的地位并没有被否认，有时甚至还得到认可。但是，即便在这里基督徒也是被动地、容忍性地屈服于他们不熟悉的外来生活形式，完全或者部分地拒绝接受公职、法律，拒绝参与战争、死刑、宣誓和世俗生活方式。可见，自然法在这里只对未来具有积极意义，在当前只表现为平等、自由和教团成员之间的兄弟友爱。在教派很少遭受压迫和迫害的现代，它们在许多方面表现出一种与民主和基督教—社会主义政党强大的亲和力。

不论在什么地方，只有当迫害的压力或者狂热的情感使上帝之国似乎临近的时候，才会发生从逆来顺受和容忍的小派向咄咄逼人的改革小派的嬗变。这意味着，在基督即将重现的时代里受苦和容忍的日子行将结束，建立上帝和自然之国的时刻已经来临。多尔齐诺兄弟(Fra Dolcinos)的农民会众便如此宣称，约阿希姆(Joachite)文献也如此预言。胡斯信徒(Hussite)中的他泊派(Taborites)、明斯特重洗派(Anabaptist of Münster)和独立派的各个团体以此为基础立意进行改革。由此产生极端民主的和社会主义的、甚至共产主义的思想。即便农民战争也接受这类小派的自然法思想。不过，主要仍然是绝对自然法和理性法。当然也由此而引出通向现代社会主义的条条线索。尤其是现代基督教社会主义与之完全属于同类，只是放弃了末世论的论证方法，代之以关于上帝将带来此岸世界的变革、关于上帝的进步意志表现于时代的伟大社会运动中的学说。社会民主主义也与这类思想力量有种种联系。英国革命产生了社会主义先驱，这种同样蕴含于天主教中的思想从天主教出发，经由圣西门(St .Simon)为社会主义作了准备。当今的马克思主义的社会主义自然法割断了与这种基督教的自由和爱的绝对自然法的一切内在联系，将所有不是归于爱，而是归于阶级斗争；不是归于神意的世界统治，而是归于经济发展的自然法则之上。

与基督教自然法关联最少的是第三种类型——神秘主义。神秘主义是极端无组织性的直接宗教体验的个人主义，它可以依附于某些现有的组织，同样也可以放弃任何组织，因为神秘主义对任何组织都毫无兴趣，只关心自己的根本目的。因此，神秘主义既无需像教会那样与相对自然法达成妥协，也没有必要像小派那样，着眼于实现绝对自然法和启示律法。只要神秘主义没有与小派建立联系——情况往往如此——便对各种自然群体和组织采取冷漠态度，容忍它们的存在。但在一个方面，这种神秘主义对于自然法也具有重要的实际意义，当然，它并没有使用这一名称，也没有将其贡献引入自然法的观念领域。彻底的神秘主义的特点是，将一切历史的、祭仪的和教义的实在，仅仅看作根本上普遍同一的宗教过程的表现和反应。基督教是其督在我们身上的工作(Wirkung)，也是寓于基督中的神圣原则的工作。因此，尽管历史上的基督教具有种种不同的形式，却始终是表现为有相对外在差异但产生着同样效应的原则。哪怕比较深刻的非基督

教的虔诚信仰也来自此一原则，来自寓于我们身上的没有被异教徒当作基督来认信的基督。这就是说，内在之光与神圣的理性秩序以及自然之光是同一的。由此便产生出种种要求——像在小派中发生的那样——要求市民宽容、要求国家权力不干预宗教斗争，让纯宗教力量自行解决自身的问题；而且，由此还产生出良知自由(Gewissensfreiheit)的思想，良知自由在这里被看作人性本质的一项要求，被看作一切相对的宗教真理对生活和揭示其中所包含的真理所作的自我表述。这一内在之光及其在所有人身上的表露，往往与自然的道德法则联系起来，后者作为一种本质要素，蕴含于所有实在的道德与法律形式之中。与之相反，我所理解的良知自由在这些圈子之内、并没有被认为是始终具有伦理—法律性质的自然法的构成成分。我认为，如果说这种良知自由在法律上被纳入自然人权的话，这似乎是受了启蒙运动自然法理论或者人权理论的影响，这一理论设计了一切源于理性的法律结论。但是，良知自由本身却来自神秘主义和与神秘主义合流的小派圈子。反之，教会的自然法则恰如卢梭的人权构想那样，将文化与宗教的外在统一看作自然法的理性要求。这种神秘主义观念首先以理性的法律的形式体现在美国宪法中。然而，一个不可忽视的事实是，在斯宾诺莎的《神学—政治论》中，与内在之言、与我们心中的基督、与自然之光和自然法则的神秘主义联系在一起的宽容要求，已经触及到了以国家契约中不容放弃的人权形式出现的科学思想的自由要求。斯宾诺莎与莱因堡修士(Rhijnsburg Collegiants)数年之久的共同生活，并非虚度年华，他当然知道，使这种现代的颇有无政府主义之嫌的理想与国家—教会的文化统一思想达到平衡是必要的。霍布斯在他之前也曾认为，给予这种思想以新的、现代的论证是哲学社会学的使命。

现在，我们的目光已经转向十八世纪的现代古典主义自然法。这一自然法观念意味着一种新的、摆脱了教会和宗教标准的现代社会学观点的开端。它不仅主宰着所有群体的本能的自我感觉，而且深深地渗透进所有现代制度的法律和实际结构之中。世俗和教会领域之超自然的神圣基础和纽带，被以个体的志愿组织为基础的激进的理想结构所取代；同时，人们继续对群体如何服务于个人作理性的思考，并期望将这一观念作为立法理论的基础。这与教会文化及其相对自然法相比，甚至与小派的末世论狂热相比，无疑颇具新意。

但是，如果人们思考一下上文揭示的种种关系，自然就会注意到其中明显的连续性，这表现在古典主义的世俗自然法与教会的自然法之间，现代激进的社会改革运动与古老的希腊—基督教观念之间的密切关联(前者似乎对后者有所改变)。即便世俗自然法也是一种理想的立法，与社会现实的自然法和条件处于几近乌托邦式的对立之中。它的基础同样是对世界之目的性、对善与理性之胜利的强烈宗教信仰，这种信仰是基督教—犹太教—斯多亚派的有神论的余音和变形。启蒙运动文化与基督教—教会文化之间的连续性无处不在，这种连续性比处于斗争中的几代人和教会文化的现代反对派所认为的要密切得多。[①] 区别仅仅在于，现代文化的乐观主义与此岸性，一切超自然的启示被从逻辑上解释自身的理性和普遍的道德素质取代，主张允许由一个观念来支配整个结构的统一性和激进主义。古老的思想财富在内容上、部分地在形式—概念上经过改造而被承续下来。自由主义和自然法世界观尚未写定的历史，应处处考虑到这一点。当然，这并没有否认其他对现代世俗自然法同样具有决定意义的影响和动因。中产阶级的解放要求、专制国家的理性主义，以及普遍的理性计算的思维方式——这一切都有重大意义。但这种种联系需要特别说明，这里只是强调教会自然法的特点。

教会自然法与现代世俗自然法之间的联系，直接表现在决定着现代世界的大思想家身上。霍布斯甚至将基督教道德法则与他所构想的自然法之间的谐调作为自己的理想。固然，他的自然法是在没有考虑堕落状况、脱离斯多亚派—基督教传统的情况下，更多按照伊壁鸠鲁的模本设计出来的。但是，他所提出的一般问题，以至其整个新构

---

① 这是我在 *Historische Zeitschrift*《历史学杂志》(Vol.103)发表的对君特(Günther)的 *Die Wissenschaft Vom Menschen: Ein Beitrag zum deutschen Geistesleben im Zeitalter des deutschen Rationalismus*《人的科学——论德国理性主义时代的德国精神生活》一书所写的评论中提出的主要责难之一……诚然，我觉得启蒙运动是现代文化的第一个突破，但是，启蒙运动自身除了其特有的新的动因以外，其根系仍然是在对更为古老的宗教观念的内容和形式的改造之中生发起来的，这些观念不仅有基督教的，而且同样包括斯多亚派和柏拉图主义的成分。对于兰普莱希特(K. Lamprecht, 1856－1890，德国历史学家。——译注)对他学生的文章作的解释，我无需发表意见。我对他的看法与葛茨(W. Goetz, 1867－1958，德国历史学家，自1912年开始主编《文化史文献》。——译注)在 *Archiv für Kulturgeschichte*《文化史文献》(Vol.8)表达的看法完全一致。

想，都得益于教会的自然法学说。格劳修斯(Grotius)[①]有意识地以斯多亚派和经院哲学为范例，扩大了绝对自然法和纯粹理性自然法的适用范围，将与之相对立的基督教道德法则重新置于具体(并非理性上必然的)指引和建构的地位，这一点近似天主教做法。在普芬多夫(Puffendorff)[②]看来，新的认识尤其明显地植根于旧认识之中。洛克将其完全独立地构成的伦理和法律的自然法等同于一个重新理解的基督教，沃尔夫(C.Wolff)虽然扩充了自然法，但最终强调它与基督教道德法则的同一性。耶稣会实施的自然法分为抽象的、纯概念的自然法与假设的、顾及特殊情况的自然法，从而保留了绝对自然法与相对自然法的原有差别。加尔文的激进改革趋势最初为这种新理论奠定了基础，并提供动力，这一点是很清楚的；路德新教和天主教世界只是缓慢地尾随其后。此外，还应充分强调教会自然法中所包含的斯多亚派成分的重要性和作用，它在与教会传统以及罗马法传统的联系中获得独立的发展。

本文不可能再作进一步的讨论。这方面的研究进展甚微，因为哲学史还不太习惯阐释哲学思考中的社会学成分。不过，在本文中，一般的基本关联线索已经足够清楚。由此出发应当能理解进一层的东西。现代世俗自然法的理想类似于基督教和斯多亚派的社会理想，它是一种理想立法(Ideengesetzgebung)，这种立法虽然开始依据的是社会历史进程的结构，但逐渐认识到，它事实上是一种理想，而非存在于自然或历史之中的社会学意义上的法律。卢梭、尤其康德表述得十分明确：它是以应然尺度(Sollmaßstäbe)对社会的评价，而不是对社会产生的现实进程的解释。由此也可以看到，理想自然法与社会自然法的种种冲突，在斯多亚—基督教自然法中情况也完全类似。古老的基督教理想的崛起，是与古代社会因个人主义和悲观主义陷于解体联系在一起的。但不久之后，这一理想便显露出它反对自然要求的另一面。现代自然法理想是随着古老的封建纽带的断裂和自由生活力量的解放而形成的，但很快便表现出与社会的自然性质的对立。只是对于现代思维而言，这不再是因有罪状况形成的对抗，而是通过基因学说、种族心理学以及社会学的自然法来解释这种种困难。所以，现代

---

① 格劳修斯(H.Grotius，1853－1645)，荷兰法学家。——译注

② 普芬多夫(S.Puffendorff，1632－1694)，德国法学家和历史学家。——译注

的自然法和自由理想主义(der liberale Idealismus)像古代斯多亚—基督教观念一样，处于同样的斗争和困难之中，只是形式稍有改变而已。

# 现代主义[1]

(1909)

《主的牧群通谕》(*Encyclica pascendi dominici gregis*)[2]以及随之而展开的文献之争，将舆论注意力再次引向罗马天主教的内部，从而引向现代生活中的教会问题。我们的知识人——借用这个富有特色的法语词——一般都不理会这类事；知识人乐于以一种自觉、有意的无知态度对待教会的和基督教的运动，对待诸如教派、神智学(Theosophie)和属灵论(Spiritismus)之类民间宗教运动的一切力量和努力。这种无知表示了对过时和陈旧事物的鄙夷，很容易形成对这一观念世界的任何感染的全面免疫力。知识人听任这些运动自行发展、自陷其所谓解体过程；此外，他们听任那些竭力容忍、在大多数情况下——至少在德国——却有力推动这类事情的政治家和当权人物去处理它们。只有当教会力量在个别问题上，如在新的学校法立法草案或者学校管理措施，抑或在不受知识人欢迎的扩大反对"污染、伤风败俗和裸体"的斗争等问题上表现得特别明显的时候，知识人才会义愤填膺，以进步时代的名义要求排除这些旧时的力量，甚至要求教会与国家分离，好像为此在德国已经存在着真正的前提和可能性，好像这样一来权力斗争不致转移似的。所以，即便在教皇大加挞伐所谓现代主义者的时候，他们也只是对这些可怜的狂热分子和头脑欠清醒者投以怜悯的微笑。这些人相信，天主教还是可以改革的，还有生命力，不知道它早已死亡，早已陷于精神虚无状态。知识人认为，这些人想把一个老迈的世界的水与一个崭新的世界的油搅和在一起，这只证明是全然的徒劳。

然而，事情并非如此简单，绝不像人们在现代政治的现实力量中所看到的那样。低估这些运动，犹如当年资产阶级无视上升的无产阶

---

① 本文原刊于 *Die Neue Rundschau*《新周报》，1909。

② 指罗马教皇庇佑十世(1835 - 1914，1903 - 1914 年在位)于 1907 年发表的文告。——译注

级，资产阶级原以为如此便可摆脱无产阶级，并证明后者无足轻重。我们的知识人对于宗教运动，实际上类似资产阶级对于无产阶级。他们已经经历了这些运动的主要部分，只是不屑于从中学习点儿什么。宗教在科学时代正处于衰亡之中，它只是个人主观上的私人爱好，故可以对之采取宽容态度——这种说教迷惑了知识人，使他们看不见这些事物的持久力量，看不见在眼前的不断出现的新形式。寻常的宗教课告诉知识人的是神学教义学的明显弱点和消极防守态势，这种教义学已经丧失一切精神主导权，往往以诡辩性的护教学对付现代发展的局面；所以，知识人认识不到宗教思想强大的生命力，这种生命力既表现在那些因不需要任何教义学和护教学并对之漠不关心的团体中，也表现在那些想为时代的宗教冲动开辟新通道、因而不受两者约束的团体中。宗教思维是一切人类思维的原始形式；它从人类心灵的一切罅隙中渗漏和流淌出来，哪怕根本没有特别的宗教目的，正如今天每一个真正的作家所指出的那样。宗教是一切信念和实现某种理想的、伟大的创造性时代的烈焰，是一切备受劳作之苦、疲惫不堪、因而希望重新积蓄和更新自己的力量的时代的得救之所在。因此，宗教思想至今仍然是一切人共有的情感的基础，无时无处不在反复以丰富多彩的形式涌现着。今天，宗教仍然作为凝聚体傲然兀立于一种受到过度刺激、支离破碎、浅薄的技术与物质文化的荒漠之中。所以，不难理解，教会以其古老的群体性组织和强大的影响民众的手段将这些力量的相当部分吸引到了自己周围，大大增强了它在民众中的普遍影响。天主教取得的成功是人们有目共睹的。在新教的土壤上，路德派国家教会固然大大落后于加尔文派和盎格鲁—撒克逊民主国家诸教派的蓬勃发展，但也仍然十分有力；德国保守派的统治基础不在路德宗国家教会，但没有它们也是不堪设想的。保守派在德国如此迅速上升，当然有诸多复杂原因，其中也有纯经济和政治上的原因。但最简单的原因却是宗教上的。笃信宗教的人们因受到只是嘲笑、至多只表示怜悯式的容忍的自由主义的排挤，不得不投靠与之有接触的群体。他们宁可接受自己并不十分理解、而教会和神学家却可以容忍的教条，也不愿使自己的情感在教育与科学的名义下遭受歧视和嘲弄。那些体认不到这类情感，或者至少还想像不出这类情感具有的教会或准教会的宗教信仰形式的人们，总是一再将这种做法看成是伪善，看成是政治、经济、个人利己主义追求的挡箭牌，总是一再表示诧异，这在我们时

代怎么可能？然而，道理再简单不过，这是可能的。其背景便是真实宗教情感和追求具有的那种古老的、绝不会熄灭的力量，与这类情感和追求——像与一切群体和权力组织那样——按照同样古老的习俗千丝万缕地联系起来的，是形形色色物质的和世俗的目的。这表现在其社团组织和舆论形式的民主制度之中，这种制度既为这类追求，也为其对手所利用。教育与科学的自由主义一方面因社会主义的背离而受到致命性的削弱，另一方面又被群众性的宗教运动排挤。这便是它在德国的命运，也将是它在民主化以后的奥地利的命运。可见，知识人事实上根本不是主导者。相反，在盎格鲁—撒克逊国家，政治上的自由主义大都与某些宗教团体有联系，而且，一切关系都浸透着古老的教会性。所以，在那里不存在进步脱离宗教生活的问题，即便是自由主义本身也不存在这个问题。只有在法国，存在着似乎可以证实我们知识人的观点的情况，事实上，人们也乐于求助于这个欧洲所有革命的故乡。不过，如果说在那里民主制摧毁了教会，也有完全特殊的原因，即由于这种情况：教会是民主制与共和制的死敌，它曾以无可比拟的激烈的蛊惑性宣传反对现存制度；人民在古老的法国教会与构成法国一切政治发展结果的民主制之间作选择时，支持后者而拒绝教会。教皇的专断、顽固的政策本身，也大大削弱了教会，加深了与民主制的分歧。可见，试图从法国发生的这些事件中推导出广泛适用于其他国家的一般结论，完全适得其反。即便对法国本身，也尚未能就此下最后断语，更谈不上在其他国家和其他情况下可以轻易预言基督教与教会的消亡。天主教有很大能力承受与国家的分离，它作为独立力量能够得到辉煌发展，这正为美国的天主教所证明，天主教不仅在美国的政治与社会中、而且在知识界都占有显赫地位。在这件事情上，社会民主党人狂热的宗教仇恨也无可奈何。十分清楚而又几乎随时可见的是，社会民主党人的解放学说和末世论只不过是唯物主义的外衣，它掩饰的是宗教对善者胜利的希望，其正式学说表现出最不宽容的教条具有的品格。由此产生的后果是，在这种理想必然瓦解之时——不论是由于一场革命，还是通过实践而恢复清醒理智——它必将失去其绝对性品格，那时，宗教的本能将重新萌动。如果人们要推测一下教派难以预料的发展的话，那么，一切估计都表明，教派以其个体之强有力的参与、以其激进的解救观念，将成为社会民主思想的宗教上的继承人。

然而，不仅群众——只要他们还未受到社会民主思想的感染——构成了这个具有勃勃生机、不可摧毁的教会力量领域，而且在中上层社会中，教会力量的根系蔓延之广也大大超过人们根据知识人漠不关心和不屑顾及的态度作出的判断。固然，在上个世纪最后二十年，教会力量大大后退了，但从一切迹象看，这种后退已经停止，兴趣重又复苏过来。自由主义的预言并没有实现，社会民主党的激进无神论将无数人推回到原来的立场，宗教的荒凉和干旱景象将使另一些人难以忍受。在这些阶层中，自然会有无数人怀有宗教情感的冲动和需求。他们首先转向教会，虽然往往有许多个人的保留条件，但却怀着参与的要求，希望教会进行适时的改革。各个教派神学的、准神学的和灵修的图书大量涌现，无数理想主义者认为：民众生活必然会从精神上受到来自这些伟大的理想组织方面的浸润；既然它们已经存在并可能用于至高的目的，与之并立便是毫无意义的；寓于这些组织中的善必定会开花结果；只强调差异是一种自杀性的唯教义主义(Doktrinarismus)。从这种种参与和改革尝试出发，许多人更容易走上分裂之途，进而遭到他们已失去的理想的严厉报复。其他一些人则由此逐渐地、越来越强烈地投靠那些既必须遵守纪律和保持联系、个人也可有相当多保留的教会团体。此外，还有一些坚定、热情、极富影响力的教徒——不论从传统主义意义上看，还是改革意义上看——他们像以往一样，都表达出一种强大的、时刻意识到其目标的意志力量，这使他们能够战胜纯然乖巧的、有时也并不乖巧的怀疑论。

我指的是一切教会，既指新教和各宗派，也指天主教。理解这一点十分重要，如果新教自认为自己就是现代精神世界，进步的生活只属于它自己，天主教纯粹以传统方式固守着一个过时的旧世界，完全是自欺欺人。与此相反，简单的事实是：新教与天主教一样受到现代宗教危机的严重冲击；新教的大多数教会也坚持其宗法主义的、完全为现代世界无法忍受的成分。诚然，新教比天主教更容易参与现代精神生活，但这一精神既非天主教的创造物，也不是新教的创造物。现代精神生活是现代的，当然，由于新教的个人主义和批判本能，新教比天主教的权威制和教条更容易与现代精神取得一致，但在最重要之点上，现代精神即便对于新教也是新的和陌生的。情形并非是：似乎新教是活的宗教，天主教是死的宗教。两者都是当今整个生活强大的、有生命力的成分；如果说新教内在上更加接近现代世界积极的、

个人主义的和批判的性质，那么，天主教也有着符合人性需求的成分，因此而不断地吸取生命活力。与官道性新教重视思想逻辑性不同，天主教有着一种维持与神灵的感性一超感性沟通涵义上的祭仪，这是一切原始宗教、一切异端宗教共有的，符合一切宗教祭仪的原始形式。与新教的四分五裂和个体独立化倾向相反，天主教主张权威和心灵引导，这种引导与一种非同寻常的道德原智（moralische Erbweischeit）相结合，对许多人而言，是一种摆脱迷茫和软弱困境的手段。天主教没有新教教会那种依附于国家的或者社团性质的多层次组织，它是一个庞大的世界共同体，这个世界共同体将世界各大洲的国家集结于教会中心周围，随时使宗教想像的眼睛看到一个世界性组织网络。它始终与基督教的历史基础保持着完美的连续性，使每个人既与既往的根系、也与当代富有生命一创造力的教皇权威直接联系起来，没有断裂，也不经过中介组织。最后，除了正统的教会学说，天主教还拥有自由、灵活的民间宗教基层结构，后者以新的祭仪、新的奇迹和整个不间断的适合民众需求的宗教创造进行活动，这使天主教有可能随时控制新的诱惑手段，随时采取新的抑制策略。这一切可能会对时代文化和现代国家包藏着严重危险，或者造成许多障碍；用最纯洁的基督理想来衡量，这也许表明它至为浅薄；但这却是与人的天性一起产生、不断重新出现的主题和力量，这至少确保天主教维持自己的生活。天主教也许是极其危险的，但并没有死，也不是可有可无的。像其他基督教会一样，天主教会是一个始终富有非同寻常活力的生活成分。正因为如此，天主教自身也像其他教会一样，有着在保持其固有本质的情况下适应时代和进步的要求。固然，人们看到教会文献和报刊不断发出关于教会思想主导权衰微、关于基督教颓败和现代无宗教状态的哀叹。然而，这大都是对于一个为数不多、却握有大部分权力和占有优越社会地位的教育阶层故作不知态度的抱怨，也是对由此而产生的教育与教会分裂的担心，长此下去，这种分裂必然给教会带来严重危险。事实上，如果我们的“教育”善于发展强大的伦理和宗教力量，的确会给天主教造成严重危险。不过，谁都知道，现代的“教育”是不会这么做的。因此，如果人们注意到从这个教育阶层的观点和利益出发对事物所作的解释，当会看到，其特点是观点和解释在变换。随之便出现对神父的固有权力，对于无知与迷信、伪善与不宽容，对于浸透着一切的机构和思想力量的坚韧性的抱怨，这种力量尽

管一次次收到开具的死亡证明，依然令人费解地活了下来。

从上述种种情况可以对所谓现代主义有所理解。现代主义是当今最理所当然的东西，它始终存在于天主教之内，并以某种形式反复出现。它只是教会对于现代世界的迎合，是将现代世界的科学方法和认识吸收到宗教思维里来，以教会伦理学整理其社会和政治理想，与国家和社会现代发展的实际妥协。只有当人们完全错误地想像天主教教义学和伦理学的封闭性时，才可能对它产生惊奇之感，才可能感觉到它那种不可理解的前后一贯的原则的做法。它也许悖逆前后一贯的原则，我也认为这是肯定的事实。但是，从来没有一个伟人的生活力量单单靠前后一贯的原则生存下来。其悖逆原则性也许是其最强有力的生活原则。前后一贯性对生活而言完全无关紧要，对于教会的和宗教的生活尤其如此。天主教并非僵化的一贯原则的奇迹，只有迷信者以交织着敬畏奥秘的心理的无知，才将它视为这样一个奇迹。天主教一开始便是一个无限复杂、充满矛盾的体系，这个体系不断地试图将耽于幻想的民间宗教与哲学性的教义学、将革命个人主义与绝对权威、将最脆弱的个体独立与几近社会主义和共产主义的社会理想、将世俗的文化伦理学与彼岸性的苦行、将有生命力的平信徒(Laientum)与僧侣统治结合起来，这是互相调和的杰作；如果这种种调和造成摩擦和模糊状态，教会权威便是最后的协调者。既然天主教在过去曾经将教会与古希腊罗马、武士封建性的日耳曼精神与教会伦理学、城市文化与教团组织、文艺复兴与教皇制度联系在一起，今天它为什么不可以想到将中世纪与现代世界结合起来呢？然而，人们不可忘记，伟大的中世纪教会生活和文化体系是有千年历史的富有生机的力量，有某些为今天那些与世隔绝的浪漫派所不理解的、超越当代原子论和唯理智主义社会的优点。教会在当时的确使文化成为自己的一部分，由此产生一个今天仍备受尊崇的教会文化纲领，这个纲领能够从多方而满足总体生活的要求。人们特别不应忘记，所谓反对宗教改革运动的天主教，正是通过教会的妥协才使文艺复兴成为世界性力量的，并以最精美的智力和艺术的汁液滋补着天主教；在新教教派中，只有安立甘主义(Anglikanismus)步其后尘，法国和荷兰的加尔文主义只是向着这个目标接近，德国的路德派内在上便与这个世界格格不入，它只是接受了人文主义的学术风气(humanistischen Akademismus)。当然，自启蒙运动和复辟时代以来，天主教变得更加粗糙和封闭。但是，它

却将自己伟大时代的许多东西保存了下来。在教会教义中也保存着许多空白点和发展的可能性，尤其是还保存着通过诠释矛盾教义的古老的神学技巧以及回避和调解的高超手腕，天主教还拥有热烈的、充满希望的维护信仰主导地位的意志，以及从未因怀疑而受到损伤的信念：自然的和教会的真理因来自同一本原而必然会相遇和合而为一。特兰托会议（Tridentinum）和梵蒂冈公会（Vatikanum）虽然大大缩小了活动空间，但梵蒂冈公会议对许多问题仍留有余地，唯一完全具有强制性的决定之不可改变性（Kathedralcharakter）依据的是含混不清的规定；它使人作如此理解：这些决定似乎意在消除普通教徒和教士对教义怀有的疑虑，教义始终是教会至高权威的事，因而在生活中人们不必过分拘泥。教会等级制的权威固然奠立了最后的规则和秩序；但在这类东西成熟之前，必须在活生生的工作中试行和检验。因此，首先必须着手这项工作，至于其结果，则只能听从天意安排了。一个自由的教皇是所有现代天主教徒的梦想，因为这样一个教皇将争取和认可有利于教会的善举。

实际上，天主教也在很大程度上实现了现代化。天主教早已放弃罗马—德意志帝国的相关理念，早已放弃对统治者和人民的直接领导和统属。天主教控制着一个精神性的世界帝国，从这一帝国收到来自澳大利亚和秘鲁、日本和开普敦的电报，天主教让各个国家和政府自行决定自己的事务，只关心向它们提出的范围广泛的要求。天主教使自己的整个教权大大灵智化了，正如在美国发生的那样，很好地适应了与国家的完全分离。在法国，如果不是法国法律强行坚持教会之纯社团性质，忽视天主教等级制的、为教会法要求的性质，本来也会做到这一点的。天主教摈弃了古老的正统论和保皇论，将自己的生存建立在议会民主和天主教政党组织之上，进而接受民主思想。天主教了解巨大的社会运动，部分成功地将之引上自己设定的轨道，追求一个带有社会主义色彩而又按等级划分的社会制度的目标。根据关于自然与理性是恩典与奇迹的基础的古老学说，天主教会将生活看成是一个上升的宇宙，在这个宇宙中，天主教会也给予理性一个——自然是受到教会控制的——空间，但由于天主教会不可能控制一切，事实上理性享有相当大的行动自由。天主教会使教团现代化并加以限制，将它广泛用于宣传、学校、慈善事业、传教，尽一切可能反对好逸恶劳、行乞、善意的游手好闲。天主教会一直因其彼岸性和苦行受到目光短

浅的论战的指摘，现在，它恰恰宣布自己是文化与进步的原则。人们读一下杜塞尔多夫天主教大会的发言便会发现，这里的一切都充满着文化、民族感、文学和艺术上的进步气氛，以及社会改革的意味；一切都在教会准确而和谐的引导之下，避免了现代文化病态的片面和偏激，使一切都遵循正确的准绳和正确的界限。这一切都得到教皇的恩准，当然，他很少有可能赐予罗曼国家(den romanischen Ländern)这类恩准；但是，凡是在盎格鲁—撒克逊和日耳曼国家可能做到的，在罗曼国家的爱国者、社会改革派和知识阶层看来也必定做得到。

既然天主教教会整体上做到了这一点，教会中的个别团体总是走得更远，也是可以理解的了。这些团体不满足单纯对政治与社会的适应，不满足单纯承认理性与文化。它们要求明确接受特殊的现代科学与教育形式，认为这样一种其重点在文化与法律的固定机构能够、恰恰必定从教义学上给予更广泛的自由。可见，天主教在当时对启蒙运动作出的巨大妥协是令人吃惊的。人们不妨读一下维尔茨堡神学院院长和后来的副主教齐尔克(Zirkel)的讲课笔录摘抄。他全盘接受了康德的道德神学，将一切祭仪和教义学只看成是思想之心理学上不可缺少的神话性外壳。然后便是多林格[①]和赫费勒[②]与浪漫派和德国思辨哲学的融合，他们接受了现代历史学。当然这一切都被反动时代[③]教廷主义的天主教镇压了下去。不过，在天主教改革派圈子内，人们将这种反对看成是无力应付现实生活的片面教廷主义神学，看成是必将再次修正全部教会的罗马高级教士的片面思想。于是，自由天主教与自由政党结盟争取启蒙和自由。当然，这种结盟的命运多舛，这部分是由于自由主义背离一切教会利益，部分是由于遭到教廷主义神学的贬抑。今天，现代主义作为一种纯科学的和宗教的思潮，要求主观上的内在化和对教会采取科学的公正态度，要求诚恳接受现代政治生活。教廷主义神学使用的异端之名，事实上非常恰如其分。事情的确再简单不过，天主教徒已经厌倦了腐朽的护教学、教条主义的诠释、

---

① 多林格(J.J.J.von Döllinger，1799－1890)，德国天主教神学家，反对新教和启蒙运动。由于坚持主教制(Episkopalismus)而卷入教会内部冲突。1871年因反对教皇无谬说而被革除教职，自此他倡导基督统一理想。——译注

② 赫费勒(H.Fefele，1885－1936)，德国历史学家。——译注

③ 反动时代，1815至1830年期间，欧洲历史上的复辟时代，当时欧洲各国都试图恢复法国大革命以前的政治形态。——译注

无处不受制约的教会史学、荒诞的神话和神迹热，厌倦了处处强调与所有经受过验证的科学原理对立的作法。他们坚信教会伦理的和宗教的生活实质的真理，所以，他们认为，只要人们真诚地让真理力量自由发展，那么，诚实的、真实无妄的研究与自由的内在化和人类之爱必定能够得到实现，必定能够在巨大的世界教会之内造成一种使整个世界得到解放和净化的和谐。首先是现代《圣经》批判、宗教史和教会史给人以这种深刻印象，其中勒南①和德国历史神学的影响不可小视。一些人感到官方神学是逃遁之学，要求一种与文献和经典著作真正完全一致的研究。但这些人自己却深深陷于天主教理想之中，以致不可能真正相信与它长久的分离，不可能真正相信这理想会长久地遭到怀疑。自然，教会的上帝与人类之爱，真诚的、科学的真理意志与普世的兄弟友爱必定能够实现。现代哲学对于天主教自然神学和护教学基础的瓦解起的作用是附带性的，是第二位的。然而，即便在这里，人们也首先从这种哲学感觉到从内在、从意识、从经历方面进行的真诚、毫无偏见的论证；人们认为，这只是摧毁了没有价值的护教学，却以内在于意识(Bewuβtseinsimmanenz)的现代原则开辟了宗教内在性和热烈情感的本源。在这里，人们从本质上提出问题，并希望问题得到满意的回答。这些人只要求在科学上保持诚实，以普通语言说话，以经过验证的前提工作；这些人不愿再戴着那顶特殊的教会认识方法的黄帽子，这种方法在其他一切方面都已被弃置一边，在教会内部除了被用来进行外界没有人会接受的陈腐的学究式证明以外，别无其他利用价值。人们尤其要求恢复教会纯教务的和宗教的品格，使教会无需采用强力和强迫方法，纯粹发挥精神作用，使加人教会行为成为自愿行为，这样才有可能与现代国家建立一种真诚的关系。

可见，现代主义并非一个体系，或者某种为教皇通谕的神学家们孜孜以求的神学，而是普遍的、往往并不明确的情绪和需求。当今的天主教是中世纪的产物，尽管实现着深刻的现代化，然而，至少在教义和神学方面却一仍旧贯。为了抵消在一个方面完成的现代化，天主教在教义和科学方面重新强调中世纪，即将圣托马斯重新抬了出来，

---

① 勒南(E. Renan，1823－1892)，法国宗教学者、东方学家和作家。他的主要著作 *Histoire des origines de jesus*《耶稣生平本事》试图从古罗马希腊的生活环境解释耶稣及其道路。——译注

天主教使教会法(Kirchenrecht)大大灵智化，使天主教的教义变成律法。天主教对外缓和了自己的统治要求，但对内却强化了集权体制。现在，一场对抗这个人为的、自复辟时代以来重新抬头的教义学上的中世纪的风暴开始形成。现代生活像侵入新教和犹太教那样，也闯进天主教会之内。其形式和倾向各不相同，但所怀有的希望是热烈的、无限的。这场运动只在少数几个人身上表现出固定的理论形式；教皇通谕中关于现代主义的描写便取之于此。首先应提到的是杜莱尔(Tyrrell)①和卢瓦齐(Loisy)②这两位在性格和精神上非常杰出的人物，他们享有充分的精神自由和最丰富的科学教育，具有令人景仰的纯洁和坚强的意志。在我们当代的思想家和有代表性的著作家中，他们是两个突出的典型，使人深刻地认识到我们伟大的精神斗争最内在的本质。

在改革派中，杜莱尔具有强烈的神秘主义—宗教情感素质，通晓各种宗教哲学文献。他是德高望重的纽曼③红衣主教的门生，将纽曼关于天主教本质的发展历史观进一步内在化和主观化。杜莱尔曾是耶稣会士，后来因感到这个教团与他的秉性不合而退出，但仍是许多人的心灵辅导和顾问。他以令人叹赏的细腻而有力的文章将宗教斗争的锋芒指向教廷主义—中世纪体系的核心。最近，他在一篇题为《论中世纪精神》(Medievalismus)的批判比利时大主教的文章中，十分清楚地剖析了他的观点。在这里斗争的矛头指向教会中的中世纪。由于中世纪是建立在与真正律法形式相联系的真理概念原则之上，是建立在上帝所传达、因而具有权威性的教义观念之上，所以，这是一场反对这一真理概念的斗争，是对宗教认识的内在化和主观化。人们当然可以和必须强迫教会、信徒、君主和人民服从一种神意传达的教戒律法(Lehregesetz)。但是，教会并不拥有这样一种律法，这只不过是一种非宗教性的原始观念。教会只有耶稣点燃的宗教性和伦理性生命，这种生命生动而富于象征性地具体表现在教戒和教条中，并使教条的合理性与其所涵盖的宗教的生命本质的程度联系起来。这是康德

① 杜莱尔(G.Tyrrell，1861－1909)，英国天主教神学家，初为安立甘派，后成为耶稣会士，经胥格尔(F.Hügel)中介与法国现代主义建立联系。——译注

② 卢瓦齐(A.Loisy，1857－1940)，法国宗教历史学家、宗教哲学家。在教会史方面，被称为现代主义之父。——译注

③ 纽曼(J.H.Newman，1801－1890)，英国神学家。

的道德神学(Moraltheologie)与热烈的情感神秘论(Gefühlsmystik)相结合的学说，这是康德的道德神学与一种正在形成的、阐释精神和宗教经验财富的共同精神的浪漫派一发展史观点相结合的学说。教会的共同精神产生着这些学说，固守于这些学说，表现于宗教会议与教义裁决；所以，这些学说是一种软材料，新的时代可以将它压入新的模式，如有必要也可以修正。基督教的共同精神即便在当今和未来都将如此，无谬的教诲职司(unfehlbares Lehramt)的意义，仅仅在于从爱护和连续性出发，比照性地和有远见地协调对教义的这些修正。当今时代要求教义的简化和教义的宗教—伦理诠释，要求开放历史研究，这种研究应从基督教共同意识出发，从心理学上和以批判的态度理解教义的产生。当今时代要求将教会扩展为纯宗教的、放弃世俗权力的共同体，从信仰的角度看，这肯定是必须和能够做到的，即便现在做不到，将来也会做到。

与杜莱尔的上述论证相比，卢瓦齐更是历史学家和批评家，他要求以严格语言学的和比较宗教史的方法研究基督教史。因此，他尽可能全面地掌握《圣经》批评以及关于基督教的起源、耶稣的布道、原始基督教形成教义的过程的现代研究成果。他将这些研究看成某种不依赖于一切哲学和思辨的东西，看成是通过纯语言学方法直接得到表述的东西。他并没有将它直接与改革教会教义的意图联系在一起。他认为教会教义是教会形成的一致结论、反映教会的某一具体内在水平，因而完全适合教会的表达形式，这种表达形式以一个并非从历史—批判性角度、而是根据宗教—传说思考的既往时代的方法，言说一个时代从基督教感受到的东西。在当今，卢瓦齐当然感到形势颇为困难。现在，一切都成为问题，当务之急是维护教会的普世友爱和基督教的伦理—宗教本质。暂时可以按照需要诠释教义，或者甚至束之高阁。在这一方面，只有让未来对这种危机作出决断，但人们必须为真理让路，教会也必须学会服从真理。他最近编辑出版的书信表明，他是探索的神学家的神学顾问和教皇与教廷的坚定信徒。这些书信一方面流露出感伤与痛苦、听天由命和忧虑未来的情绪，另一方面也充满纯粹、坚定的坚持真理的精神，和对他视为基督教核心的伦理有神论的坚定信仰。他在致一位教士的信中说：

> 我们时代的宗教的基本问题，不是知道教皇是否永无谬误，不

是知道《圣经》中是否有误；甚至也并非基督的神性或者启示的存在。唯一重大的问题是明白：宇宙是否是死的、空的、聋的，宇宙是否没有灵魂，人在宇宙之中是否没有比他自身更真实、更现实的回响。无论肯定或者否定，都没有令人折服的理性证明。我们关于宇宙的知识太肤浅、太不充分，但正是这种无能为力使我们没有理由否认上帝，只证明我们有理由怀疑和提出问题。另一方面，我们并不是、也没有对于宇宙自身内在的意识，对宇宙的奥秘没有任何直观。因此，我们只有很不充分的亲身经验，似乎是在外部世界活动，尽管我们事实上是世界整体的一个基本的而且未经区分开来的部分；我们只是隐约地感觉到自己迷失于其中的世界深层之无限，即那种经放大之后与我们等同的东西，我们只是它的反射，但实际上我们关于它的观念只是自己的反射而已。我们借以达到对宇宙的道德内涵的确定信念行为本身，必然是一种信仰行为。然而，这种信仰行为同时也是一种自主的理性行为，不仅由于支持这种行为并反对自然主义无神论的概然性原因，而是因为我们肯定上帝的行为在肯定着我们自己本身，给我们以平衡，使我们臻于完美，使我们适应生活；这是对这种信仰行为包含的真实的直接经验，所以，这种信仰行为容许我们少去运用单纯幻想品格具有的能力，因为这种能力是一种从外在事件出发进行思考的方式。一旦占有这种与理性同一的信仰，《圣经》启示、基督信仰、教会等的实质便同时得到肯定，固然，理解和以这种信仰形式使这种实质具有生命活力的方式必须冲破天主教思想的传统框架……如此说来，岂不几近于一元论（Monismus）和泛神论？——我不知道。这一切只不过是议论，我更想遵从事实。信仰要求有神论，而纯理智主义则追求泛神论。可以断言，两者注重的是真理的两个方面，但其间的连接线对于我们却是隐而不露的。

在这里，卢瓦齐纯然从原则上讨论当前的问题。然而，我们可以从这位始终保持着诚笃天主教徒品格的人的言论中感到，他希望问题能够在以耶稣为出发点的伟大的共同体组织中得到解决，以便通过一种他认为的由无谬性收缩而成的宗教性的社会教育学（religiöse Sozialpädagogik）帮助人们确定伦理信仰，这种信仰不应与其以往的大组织并立，而应植根于其中。

可以理解，像这些领袖人物走得如此远的为数极少。然而，大地处处因或强或弱的危险震颤而开始动摇。首先僧侣层全都被震动了，

他们预感到、也期待着即将到来的巨大变革。而且，即便槛外人也在动荡之中。几位领袖人物便属于槛外人之列。当代最重要的宗教界头脑人物、伦敦著名的胥格尔(Friedrich von Hügel)男爵是联系着远远近近虔诚而又具进步意识的团体的领袖和灵魂。希望自己的国家在伦理上和宗教上从单纯的实证主义和唯物主义获得新生的意大利人和法国人，自然只可能想到天主教。他们将一个新的从现代生活运动中再生的天主教“宗教文化”看成是未来理所当然的要求。从这一观念出发，便可以理解槛外人领导的大胆的革新运动。令人惊异的是，从各个方面学习所持的那种不拘泥的态度。支持这一运动的是伦巴第贵族，他们受过多方面的教育，具有爱国的文化兴趣。他们认为在自己欣欣向荣的祖国必须有一个精神—宗教的复兴，相信以自己家族的传统立场足以使自己抵制教皇的影响。

这场运动影响无比巨大，它渗透着整个教会，当然德国和南美除外。德国天主教处在其中心的压力之下，这个中心不容许任何神学革新扰乱其阵线。所以，德国天主教几乎没有受到现代主义的影响。谢尔[1]比法国、意大利和英国的现代主义者要保守得多，因而很快便找到知音。相反，在上述国家影响却是巨大而深刻的。这种影响从最上层一直波及于处在贫困境地的最低层的教士，后者希望走出阴暗的祭仪和论道的小室，呼吸到普遍公众生活的空气。为了说明这种情况，我想在这里援引一篇法国佚名文章《通谕发布之后》(*Les Lendemains de l' Encyclique*)中的有关描述。这与人们口头向我讲述的情况完全一致。

> 目光和善、乐于观察尘世事物的利奥十三[2]非常清楚，教会为重病所苦，疾病已入骨髓。他生来便有一点现代主义者的素质，但更多是政治造成的。所以，他对现代主义者的崛起采取宽容态度。他宁可与自己生活的那个世纪谈判，也不愿做出对它采取强制手段

---

① 谢尔(H. Schell, 1850－1906)，德国天主教神学家。他取代传统的静态教义学的上帝概念，不再将上帝看成是高于自身之内的“自在的理由”(Ratio sui)，而指出上帝是永恒的“自因”(Causa sui)。——译注

② 利奥十三(Leo XIII, 1810－1903)，罗马教皇，1878至1903年在位期间推进天主教的社会运动，使神学和哲学奠立于圣托马斯学说之上，从而使天主教在社会的和世界观的斗争中有所遵从。——译注

的姿态。他对当时最伟大的几个对立面怀有敬意，热爱自然科学并建议神学院采用，开放梵蒂冈档案馆，邀请历史学家自由表达真实见解；他甚至建议天主教解经学家们应像其他学者那样研习东方语言，使用“人们称之为批评”的那种方法。他似乎通过隐秘的全权参与了运动，这一运动最直率的表现便是后来的芝加哥宗教会议。他迟迟不愿作出谴责美利坚主义的决定。他在自己生命的最后几个月里，几经踌躇仍未能下定决心向卢瓦齐宣战。他就这个事件公开说明自己的意见，“就解经的事请教解经学家是正确的，正如医学方面的事请教医生，法律事务请教律师”。这一切当然都是大胆之举，似乎使许多人感到惶惑，一些纯正的天主教徒则在致庇祐十一的信中对此表示莫可奈何的哀叹。他本人在临终之时——此时已老迈而又失望——想必感到后悔。因为事实上结果并不符合他的期待，人们比他本人更加认真对待其自由主义。现代主义广为传布并受到鼓励；看起来，现代主义并不愿局限于明智的界线之内，它正在全力向前推进。只有上帝知道，对于人们习惯上许诺以永恒的许多事物而言是否还有一个明天。现代主义几乎占有了教会的一切知识领域，天主教的大学和学院被占领了，正统派、多明我会士和耶稣会士的一切正式辩护都无法与之抗衡。统治秩序自身也因受到冲击而削弱了。

根据人们听到的一切情况，危险事实上很大：新教皇的出击并非毫无根据。一切情况都说明，运动不仅表面上偶然波及到天主教，它自身已处在活生生的运动之中。

粉碎这场运动的打击开始了。关于这方面的情况，让我引用那篇佚名文章的描述：

由德国作为利奥十三的继承人而推上圣座的那个人的农民式而又纯然实际的信仰，心安理得而又傲慢，对“世俗知识”无知，对教士经院哲学的成就有坚定的乡村神父般的信任——这些教士很善于使他们威尼斯神学院的学生们遵守良好纪律，天生轻视尘世事物和人，他绝不开始一场如此无益而又屈辱性的实验。除了庇祐十世，没有人会因鄙夷人性的好奇心理和践踏肉体机智而自诩。在心智的和政治的冲突中，只要某项决断提供给世俗智者讨论，便足以警醒他对超自然存在的意识，使他完全改变意见。利奥十三试图夺取科学的武器，以反对科学。庇祐十世求助于更少理性主义而又更快见

> 效的、或者——像他公开表露的那样——更多影响力的手段。他没有忘记，教会是一个等级森严的机构，而非学术团体，既然动用命令的强制性手段足敷应付，便不需要研究和讨论；罗马无需向任何人学习真理，因为它掌握着用于一切人的真理；那些曾经给利奥十三的思想投上阴影以及——如人们所说——使他在与死神的搏斗中仍忧心忡忡的问题只是，“保持警觉”、“坚持不懈”、“坚定性”，重要的是采取行动，既然行动便应强而有力。

于是便产生了众所周知的“通谕”。它设计了现代主义者体系，首先指出宗教与神学的分离、返归内在信念、潜心进化史的历史研究等等做法，对于教廷主义理论和中世纪天主教赖以存在的基础的超自然观念是致命的。在这一点上，神学家们无疑是有道理的。问题只是，天主教是否不能、也不需要摆脱其中世纪形象，那些受批判者至今仍持这种看法。接着便开始了毁灭性的讨伐战略，这一战略的基本内容是，使正在成长的未来教士与现代本质的气息彻底隔绝，使当今受毒害的教士呼吸不到现代本质的气息，并以屈辱手段从精神上摧毁他们。

这是可怕的一击。最高权威打破了长期沉默，以一种历史上闻所未闻的浓重而激烈的通谕语调讲话。问题是这一打击将起到什么作用，欧洲知识界对此采取什么态度？

关于所起的作用一时很难下断语。它已经带来无数人为的灾难。大领袖人物仍在坚持，继续从事他们文献方面的和建设性的活动，其他人则被摧毁，将一颗扭曲的心掩埋在未来希望之下。原本充满希望的革新运动中途夭折，被视为不合时宜。所有的人都宣称通谕并非针对他们，并保证他们对运动本身不会作任何改变；运动本身将一再重复。著名圣方济各传记作者和现代主义的热烈拥护者萨巴第（P. Sabatier）向我肯定地说，运动正在阔步前进。上文多次提到的佚名文章认为：

> 人们将继续随着对福音的批判将对天父的信赖、将人类家庭的兄弟之爱和对于作为正义与爱之国的上帝之国、将作为唯一得救条件的心灵纯洁、将与福音借以传递给人间的耶稣的联系看成是耶稣的基本观念，看成至今唯一仍旧有效的基本观念；人们将继续将今

后整个神学意义上的天主教看成是耶稣带来的希望，以及不断变化的礼仪与教义的外壳天然和必不可少的支柱。这一形式包含着和表达着基督教的基本真理，没有这一形式，那不可表述的传达中途便流失了，也就传送不到我们这里。在怀着敬畏观察着、呵护着这一形式的时候，它就不可能阻碍一个人保持其天主教徒品格，并同样有理由作为教皇本身享受世世代代虔诚的人所积累下来的作用力与美德的宝藏了。

这样一种乐观主义是否有道理，令人不好评说。在这类事情上是很难作预言的。就我个人而言，我倾向于认为，这一打击是致命性的。它是天主教在梵蒂冈教廷遭受巨大压抑的结果。现在，大笔一挥便可能置千百万人于死地，因为，对这项文告的绝望，教会内部结构也许会解体。这对天主教会的精神生活、对预计天主教徒数量不久将会有较大增长的所有国家的精神生活，是惊骇和恐怖的日子。他们将以更加排斥的心理、更加粗暴的态度拒斥公共生活；论战和斗争将更加激烈、更加野蛮；知识天主教行将消失，但一个运转如此灵巧的权威体制的煽动力量却并未因此而减弱。这便是梵蒂冈公会议[①]时的情况，这也是今天颁布《主的牧灵通谕》时再次出现的情况。未来的世代将感受到其后果，正如当今世代正感受到梵蒂冈公会议的后果一样。

既然如此，就很难争取现代知识界对此采取正确的态度了。在这一点上表现出当前的整个宗教问题。新教的情况也没有太大差别。在新教中，教会权威和传统也激烈反对现代主义，像“通谕”所体现出的那种精神在新教并不罕见，而且也在产生着影响。不少人为此而兴高采烈，看到期待已久的基督教崩溃之日大大临近了。但是，宗教团体与现代生活的隔离绝不意味着它们已经濒临灭亡。假如有人怀有这种希望，便纯属非非之想了。隔离总是有条件的，首先，宗教团体与实际生活仍然通过千百条渠道保持着联系，蕴含着人们需要的强大力量；知识界绝对没有如此充满胜利信心，充满道德力量和宗教激情，也绝对没有完全摆脱不宽容的教条和明显的偏见，以致可以预言他们的优势力量理所当然地将取得胜利。因此，情况是困难的，而且一旦

---

① 梵蒂冈公会议（Vatikanum），1869 至 1870 年天主教在梵蒂冈举行的大公会议。——译注

时代保守—自由的冰山溶解，估计将更加困难。人们将重新认识教会的力量，并明白不可以怀着幸灾乐祸的心情听任教会遭受偏狭心理的作弄。然而，人们眼下还不愿看到这一点，所以，一切设想都是多余的、徒然的。只要每个知识人明白其应在的地方，保持对于人类伟大的宗教力量的理解，便会在自己发现善与真时，维护这善与真，不论它是否完全符合自己的愿望；知识人便会在具体的教会中，如果他不属于教会，便会在教会之外，推进以上帝为最后根据的人类尊严和融会于上帝之中的人类之爱的思想；而且，他并不详细追究神学是否在一切方面都保持着思想的一贯性。知识人尤其不应为教会以一种与现代生活格格不入的观念世界控制着群众而感到奇怪，既然知识人自己并没有为改变教会的现状尽力，既然他只是希望，教会会因歧视知识界、会因西木式[①]的戏谑而死亡。教会不会做这种事，人们会因此而丧失对它的深远影响力。所以，在我看来，根本的办法只有一条，在教会之内帮助真正内在和真正自由的生命生存下去，并保持下去，不论这种生命在哪里萌动，这就是说，不论在天主教会还是在新教教会之内，人们毕竟希望两个教会永远并立存在下去。这是摆脱困境最简单的、但在目前又是最不易为人接受的办法。因此，人们不得不听任事情自然发展。当今时代，即便聋人的双眼也可以确切看到事情的结果，而现代科学预测将为科学不曾见过的许多事物感到惊奇的时代将会到来。基督教以其固有的伦理和宗教内涵绝不至于灭亡。然而，它将走什么道路，这是束手无策和持冷漠态度的知识阶层认识不到的。关于这一点，毫无偏见之嫌的勒南(Renan)曾经谈到过，他在给一位向他求助的天主教教士的信中写道：

> 天主教教会是一件大事，它的当前状况是如此非同寻常，如此具有悲剧性质，我们的时代也许会因此而经历一场学院逻辑学无力解释的危机。但是，有两点是确定无疑的：天主教不会灭亡；不过，天主教也不可能像现在这样永存下去。诚然，我们并不知道，它如何改变自己。所有出路似乎全被堵死的时刻，这是天意规定的伟大时刻。

---

① 西木(Simpliziccimus)，德国作家格里木豪森(Grimmelhausen, 1621 – 1676)流浪汉小说《痴儿西木传》中的主人公。——译注

当然，这不单单是就天主教而言的。关于现代主义的争论以其文献向我们表明，这基本上指的是整个基督教的状况；在这些文献中除了因激情而作的语无伦次的表述和个别目光短浅的批评以外，语调是深刻而又热情的。它们阐释了极富原则性和颇有远见的思想。新教国家唯一特别有利的条件是，它们没有传统权威学说的铁的逻辑的禁锢，可以从自由、灵活的宗教主体推出新的宗教形式。但愿上天保佑它们能够真正利用这一有利条件，当局不至于再次将不听其训示而萌动的生命扼死！

# 神学中的历史学和教义学方法

## ——评尼伯迦尔的《基督教之绝对性》[1]

## (1898)

应尼伯迦尔(Niebergall)先生的善意要求，亦为满足友好的编辑部的愿望，我不揣冒昧地对这位神学家的文章补充几点看法，这将使论争更加清楚，并可以就他所提出的异议详细解释我的意见，进一步阐明我的整个宗教哲学—神学立场。由于尼伯迦尔基本上代表着其恩师卡夫坦(Julius Kaftan)的思想，本文同时也是对我与这位杰出的柏林神学家和大教区教会理事的论辩作的最后一次发言。[2] 我之所以称作最后一次发言，是因为在存在着原则性对立的情况下，继续讨论已经毫无助益。

我着重讨论我的“神学方法”。因为总的说来，尤其重要的是方法，而不是个别论题，不是护教学，也不是某个教义学观点。尼伯迦尔从自己的前提出发，并没有完全感觉到这一点，因为他轻易地把权威性的启示概念作为自己的前提，而把所有外在于基督教的因素统统看作“自然的装点”。他和他的思想盟友认为，从整体看来，神学没有多少令人产生疑惑的地方。他们只注意到了细枝末节方面的问题，并从此一前提出发观察其他所有一切。这样一种立场当然也有其功绩和实际意义，因为许多人恰恰需要这样一种立场。但是，人们也可以完全以另一种方式从原则出发来对待问题——这日益成为我的论著的重点。我不曾从任何学者的著述中“获得过反对我们的超自然主义的理由”，以便以我“关于宗教史即渐进性启示的观点”迎合他们。这类理

---

① 本文最初与尼伯迦尔的论文一起发表于1898年 *Studien des Rheinischen Predigerverreins*《莱茵地区布道者协会会刊》。

② 参阅本人发表在ZThK《神学与教会杂志》上的论文 Die Selbständigkeit der Religion《宗教之独立性》、Geschichte und Metaphysik《历史与形而上学》以及卡夫坦的 Die Selbständigkeit des Christentums《基督教之独立性》；后者针对的是超自然的启示状态和救赎力量。

由二百年来一直是空中楼阁，无需去获取。我也不曾在形形色色的启示要求之现实竞争中，或者从一个“泛神论的”发展概念方面建立我的出发点。这一系列问题是明摆着的，而且在神学护教学中从多方面得到了论证。明确地说，我促使人们关注的是更深一层的基础，正是在这个基础上面，基督教的观念世界真正发生了解体。尽管这一基础与其他方面的问题相互关联，却有着相对的独立性，至少具有绝对的决定性。我指的是*纯然作为方法的历史学方法*，即“基督教与历史”问题。当然，不可将这个问题作如此理解：它将确保基督教免受个别历史事件和观点的影响；而应将它视为现代历史学方法影响基督教观念的问题。历史学方法曾用于《圣经》学和教会史，它是一块酵面团，将改变一切，并最终冲破神学方法以往曾有过的整个形式。我曾明确指出，这就是我的出发点，并详细论证了这一出发点所造成的后果。值得一提的是，这没有给尼伯迦尔留下任何印象。他令人感到，在这个方面似乎不存在麻烦，似乎只要承认“时代历史的制约性”，一切困难便迎刃而解，旧的教义学方法也从根本上得到了维护。这显然是一种麻醉剂，使人对蕴含于历史学方法中的结果失去感觉。与此相比，十八世纪老的护教学者和当今少数严格遵循超自然主义的护教学者，也许可以很容易证明自己目光远大。不过，这是一种当今神学中普遍流行的、也许最能说明其特点的习惯作法。人们只注意历史学中产生的和可以个别——视情况而定——加以批驳或者说明其无害的孤立问题；另一方面，在系统地研究基督教时，却又无视一切历史学批评方法，仅仅以需要、假设、要求、认识论或者其他完全一般而浮泛的东西来论证如何维护旧的权威性启示概念，以此编织出一个勉强可以成立的教义学体系。于是，诠释学家和历史学家看到，他们将面对以自己的研究成果去验证那些纯教义学假设，或者反过来说，历史学家从其自身方面往往拘泥于时代历史的制约，对于原则问题则委诸教义学家们去解决。在这种神学中，人们不断地被从本丢那里踢到彼拉多那里。[①]

有鉴于此，我想着重指出什么是历史学方法、历史学思考方式和

① 本丢·彼拉多（Pontius Pilatus），罗马帝国驻犹太总督。据《圣经》记载，他主持判决将耶稣钉十字架。此处的成语将一个人的名与姓分开使用，句子的意思是：徒劳的奔波。——译注

历史学的内涵。这里思考的当然并非以往那种进行个别评述、讲授有趣的陌生领域或者搜集文献的断简残篇历史学（Fragmenten-Historie），而是真正的现代历史学，它自身体现着对一般精神生活的某种态度。现代历史学是一种理解既往和当今的方法，因此而包含着非同寻常的结论，其基本内容有三点：养成使用历史学批评方法的习惯，类比的意义和诸历史过程之间所发生的相关关系。

第一点内容是，在历史学领域只有程度不同的概然判断（Wahrscheinlichkeitsurteil），从最高程度到最低程度差别甚大；因此，对每一个传统，首先必须测定它所达到的概然性程度。这样一来，便从根本上改变了对我们文明所具有的无比丰富的回忆和对传统材料的整个态度，即便在那些对内容的理解还没有得到纠正的地方，也是如此。但是，甚至这种理解本身，也将因受到历史批评学派以不同方式所作的分析、修正和转化而导致只能达到概然的正确性。显然，由于将历史学批评方法运用于宗教传统，对这一传统的内在态度和观念必定发生深刻变化，而且事实上已经发生了变化。但在这一领域，历史批评方法的运用首先意味着将宗教传统纳入一切有待以批评方法进行整理的传统之内。不过，由此而在各种传统方式之间建立的原则上的同种属关系，很难避开那些有待通过批评来认定的流传下来的事物和事件。

批评赖以展开的手段是运用类比。我们无缘见到和亲眼所见的具有类比性的事件，为历史批评方法提供了钥匙。我们所目睹的迷惑、偏移、神话性虚构、欺骗、偏袒，是我们借以认识传统材料中的类似现象的手段。与我们认知的正规的、寻常的或者甚至多方证实了的过程和状态达到的一致，是概然性标准，它用来说明历史批评所认可的那些实际上发生过或可能发生过的事件。对于历史上发生的类似事件之间的类比性进行的观察，使人有可能赋予这些过程以概然性，并能够参照已知事件对未知事件做出解释。然而，这种无所不能的类比方法意味着，所有历史事件原则上具有类似性。不过，类似并非相同，而是为差异留有一切可能的空间，但又总是以共同的类似性内核为前提，由此出发，便可以理解和把握种种差异。因此，这种类比对于研究基督教历史的意义，自然是与历史学批评方法分不开的。《圣经》批评本身便是以古代遗留下来的种种流传方式的类比为基础的。于是，批评方法所采纳的无数事实，同样只有通过类比才可能认定。这本身

便包括将犹太—基督教历史纳入与其余一切历史的类比中，事实上避免此种类比的历史“事实”享有的领域日益缩小；许多人同意把耶稣的道德品行和复活也放入类比的范畴。

如果说类比具有的这种将一切都平均化的意义只有在人类精神及其历史活动本身具有基本共同性的假定之上才是可能的，那么，就产生了第三个历史学基本概念，即精神—历史生活中一切现象的相互作用：没有在另一点上此前或此后所发生的变化，便不可能在此一点上发生变化，一切事变都处于恒久的相关联系之中，所有东西和任何个别事件都相互关联着，任何过程都与另一过程有关系，于是，一切事变便必然形成一条长河。随之便产生了历史学解释和历史学观念的原则。在每一点上都会出现各种独一无二的、独立自主的历史力量，它们将由于我们的感知能力本身而被感知到是属于普遍人性的；但这种种独特的力量又处于一道汇集着总体事变之相互关联的长河和联系之中，这一长河和联系向我们表明，一切都犬牙交错、互相制约，没有任何一个点可以避开相互间的影响和牵联。一切历史学解释原则都是以此为基础的，这一点已毋庸证明。历史学家的工作综合了把握历史文献的本来含义的技能，以及对种种相互关联、相互制约的历史变迁的揭示。历史学家最终要解决的问题在于，理解整个历史背景的本质和基础，并对历史发展的种种形态做出价值判断。所以，即便《圣经》研究也被纳入古代的一般政治史、社会史和思想史；对基督教的判断和研究也被放进宗教史和文化史的框架。于是，这一研究自然必须从闪族诸民间宗教的类比入手，逐步揭开以色列宗教的初始情况；将耶和华宗教深刻的根本性改变与西亚世界的一般状况、其深重的灾难和一般思想背景联系起来；从流亡处境和制度重建的角度解释犹太教，以及从流亡期间所接受的思想财富的角度解释其发生重大变化的观念世界；将基督教的产生与犹太教的解体、与政治运动和末世论理念联系起来，从原始基督教与罗马帝国周边世界的相互影响解释基督教的形成。总之，全面的观察必然在强大的基督教运动中看到，西亚以及西方世界的巨大发展把古代社会推向终点，在这一终点上，各种不同的发展路线最终互相接近。所有这一切都是历史学方法的结果。历史学方法只要用在一点上，便必然将一切纳入其结论之中，并将一切交织在一面巨大的相互作用和变化的联系网络之内。这里根本无须理会带有黑格尔独有的理念说色彩的斯特劳斯(Strauss)思想：理念不愿

将其全部丰盈内涵倾注于唯一一个个体之中。为达到这一结果，也不需要一般的哲学理论。历史学方法通过批评、类比和相互关联，自动地以不可阻止的必然性造成这样一种相互制约的人类精神活动的交织关系；本来，人类的精神活动在任何一点上都不是孤立的和绝对的，在一切场合都处于联系之中；正是由于这个缘故，只有在一个尽可能包容一切的整体关联之中才可能理解人类的精神活动。

这种方法的产生自然离不开一般理论。任何方法都是如此。但关键在于，一种方法要经得起验证就看它是否富有成效，在具体运用中臻于完善，还在于这种方法具有理解和联系的效力。没有谁能够否认，历史批评方法在被应用的一切领域都取得了出人意料的启发性结果。其可信性得到验证，在许多以前晦暗不清的领域露出端倪，这种成功是其唯一、但也完全充分的证明。人们只要在小范围之内应用过这一方法，必定会进而将之全面推广。所以，从真正正统的立场看，历史学方法似乎与魔鬼有某种相似之处。像现代自然科学之于古代和中世纪那样，历史学方法对于我们的思维方式意味着一场彻底革命。如果说，现代科学是对自然的一种全新态度，那么，历史学则包含着一种对人类精神及其理想表述过程的全新态度。旧的绝对主义的或者教义学的研究方法在各个领域受到历史学研究方法的排挤，前者将某种状态和思想视为理所当然，并因此而加以绝对化，使之成为不变的准则，后者将哪怕据称最理所当然的东西和支配着最广阔领域的力量看成历史长河的产物。法律、道德、社会学说、政治学说和美学等领域首当其冲，无一例外地被置于历史学观点和方法之下。对于整个思想的这种历史化是福还是祸，并非本文讨论的问题。关于这个问题，人们不妨读一下尼采的杰出论文《论历史学对于生活行为之利弊》（Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das handelnde Leben），从中可以发现一些发人深省的观点。我们在思考时至少不再可能无视和违背这种方法了；至少我们不得不将所有关于人类精神之本质与目的的研究奠基在这一方法之上。歌德曾对此作过精确描述，谨抄录如下：

> 谁不懂得从三千年历史
> 解释自己的行为与思想，
> 谁便栖身于无经验的蒙昧状态，

尽管他也在安然度着时光。

历史学方法也渗透进神学，最初是小心翼翼地、局部地，而且有种种保留和限制，继之便强而有力并越来越全面，最后，也像在其他领域那样，历史学方法从根本上改变了这个学科的整个思维方式和态度。当然，侵入普遍意识之中的，首先大都是一些个别结果，随之则是一种令人感到不适意的疑惑，但是，历史学方法的基本内容在其内在逻辑必然性的驱动之下到处蔓延。这种方法在小范围内和个别方面得到的验证，使人不得不将之推广到所有领域以及整个学科本身。即使在这时，起主导作用的也并非理论和体系，而是那些因历史方法而奇妙地获得活力、易于为人所理解的历史研究对象的需要；对这种方法持反对和保留意见的人被迫节节败退，其最后一道防线不过是，指这种方法因缺乏根基和传统造成不确定性。

在以历史学方法处理犹太—基督教传统的过程中产生的个别观念——不论它多么重要——在这里不再具有决定意义，重要的是方法本身达到的结果。从本质看，这些结果表现在两个方面。其一，历史批评使任何个别事实都处于不确定状态，只在历史事实对今天的影响方面尚有确定性；历史事实与其在今天的影响之间具有的历史性联系，至少部分地被抹煞了。不过，正是由于这种情况，宗教信仰与一切个别事实的联系便变得更加松散。固然，信仰并没有被取消，但却发生了变化。人们不再可能将信仰建立在个别事实之上，信仰只是通过巨大、广泛的联系的中介与个别事实联系起来，这就是说，这是一种间接而非直接的联系。其二，这种作用于当今的联系本身并非孤立的和绝对的，而是与一种更为巨大的历史语境处于无比紧密的关联之中。它们产生于这种语境，便分有了这种语境的成分，因而必须结合这种关系来理解。这并不是说，因此而可以否认具体历史事实的独特性，而是说，其独特性与同样产生于这种语境中历史事件的独特性之间有一种类比关系，具有类似的奥秘。当然，这也不意味着，由此而必然否定支配着生活之巨大整合体的人物的创造性地位。但是，犹太—基督教历史上的人物像希腊和波斯历史上的人物一样，都是非理性的。不过，历史批评方法说明了非常重要的一点：从历史形成过程的同种属性和总体联系可以得出结论，任何评价和判断犹如任何解释和表述一样，都必须从总体语境出发。尽管无数神学家试图说服我们，把孤

立的基督教群体的要求和主张作为正确的出发点，但是，除非我们参照总体语境，否则对基督教就无法形成正确的评价，正如希腊人和罗马人的自我判断，不可能径直影响我们对他们为人类精神作出的恒久贡献进行的评价。

这便是历史学方法显而易见的作用。它使所有个体都相对化了，这并不意味着，任何价值尺度都被排除，也不是说虚无主义的怀疑论是最终结果；毋宁说，对历史的每一瞬间和每一构成物只能在与另一些瞬间和构成物的联系之中，最终只能在与整体的联系之中来思考，因此，不能从孤立的个体、而只能从对整体的概观形成价值尺度。这种相对化和着眼于历史整体的作法是一体的，正如两者在方法的实际操作过程中不可分割。这种历史研究精神渗入历史神学的每一个毛孔，基督教也只能被看成是一个处于总体语境中有待解释和评价的对象。事实上，只有在这种精神指导下进行的历史研究，方能产生出真正的历史知识，所有相反的作法只是对方法的限制，或者对个别成果的纠正，而并非独立的原则：出于这种种理由，古老的教义学方法对具有历史感的学者而言，是不可行的。一切理论——如我所列举的理论——都是由此、且只能由此出发。这一方法一经采用，其内在逻辑便强制性地向前推进，神学搜罗来的克服这些方法或者将之局限在划定的范围内的一切对应手段，都一触即溃，人们愈是想急不可待地证实其现实的牢固性，它们便愈显得不中用。《圣经》研究者，尤其从事具体工作的《圣经》研究者，必然是这种结局。在围绕上帝国和耶稣的弥赛亚性质展开的讨论之后，即使那些不能接受这种理论的人也必定会认识到，以一种必然产生此类问题并恰恰由此而促进历史理解的方法，不可能剥离出超越历史的内核。反之，人们只是对齿轮构成的无比复杂的装置作一整体观察，便否认历史学方法得出的结论，这时人们将会以为，这种作法丝毫无助于形成原则，只是以结果对结果，而不是以方法对方法；不仅如此，任何与传统之间那种天真、古老的确定关系——这曾经是古老的教义学方法的前提——都很难建立在这样一种复杂的演绎方法之上。

既然如此，便只能有一个结论：必须坚持运用历史学方法。不仅要承认一切历史认识的相对不确定性，而且还要认识到宗教信仰与具体历史事件之间的联系只是间接的和相对的；不仅要坚决而完全地使基督一犹太教的历史在不担心和不回避结论的情况下服从纯历史学方

法的一切结论，而且要重视基督教交织于一般历史网络之中这一事实，只能从总体历史的整个语境出发，着手对它进行学术研究和评价的使命。在神学中必须始终如一、不带任何先入之见地推行历史学方法。这就是说，要求神学奠基于指向总体历史的历史学方法之上。既然这里论及的是作为宗教和伦理的基督教，那么神学也要奠基于宗教史的方法之上。这种以宗教史为基础的神学理念一开始便渗入了历史批评的方法，最初是由泛神论者，此后则以不同的形式由莱辛、康德、赫尔德、施莱尔马赫、维特(de Wette)和黑格尔，以及鲍威尔(Baur)和拉迦德(Lagarde)所体认。对这一理念，我在以前的文章中曾作过概要论述，并试图赋予它一种必要的形态，这便是当今在消除了宗教和黑格尔绝对理念辩证法的理性主义普遍概念以后必须赋予它的一种形态。我不想再详加论述，这应是一部全面性著作的论题。在这里，我只想强调，我虽然也重视许许多多具体研究，但对我而言，最具本质意义的是方法。我毫不怀疑，即便以这样一种宗教史的方法为基础表述基督教生活世界，也不会使无神论者或者宗教怀疑论者心悦诚服。这也并非我的本意，我所关注的仅仅是，要求观点和方法的统一性和一致性。同样，我也毫不怀疑，用这种只有在细节上属我所有的方法，在开始时将很难找到志同道合者，不论从左边还是从右边都如此。不过，这也不是我的本意。如果研究者开始时通过其表述本身获得自己的确定信念，也就足够了。但我的确深信不疑地认定，由于当今《圣经》研究中的迷误和淤滞，历史学方法的结果必将得到全面、彻底的贯彻。只有如此，当今压在我们心头的那块护教学焦虑之石才会落地，我们才可能更加无拘无束、更加自由地在历史之中观看上帝之庄严威仪。人们需要这样一种无拘无束和自由，这种需要将引导越来越多的神学家，或者至少从学术上思考宗教问题的人们采用历史学方法。于是，其结果——请允许我重复一遍——将是："人类的所有宗教都植根于宗教直觉或者上帝的启示之中，这一直觉或者启示在具有特殊宗教情感的人物身上获得建立共同体的力量，并为缺乏创造力的信徒体认。这一直觉中包含的上帝信仰在与自然主义相联系的意识之初始阶段，还隐蔽于自然宗教之中，除了某些同时发出的冲击以外，它最终在耶和华宗教和从中产生的耶稣的教训之中冲破了自然宗教这一藩篱，接着经历了一场无限丰富的、预先不可估量的发展。在这一发展过程中，重要的始终是，怀有对活的上帝的信仰的生活，

和从这一信仰对某一具体现实的解析。”

假如我不将旧方法的本质从其真正的和始终如一的涵义上与这种新方法作一比照，后者的本质便得不到充分的描述。在讨论尼伯迦尔及与之相近的神学家们的观点时，这种比照尤其必要。他们虽然承认新方法，但对其固有本质却不甚了了。如果说新方法被视为宗教史的方法，它首先使一切传统经受批评的检验，在讨论原则问题时始终从历史现实的总体出发，以便从中获得价值尺度；那么，旧方法可以称之为教义学的方法，其出发点是固定不变的，完全脱离历史及其相对性，并由此出发获得其绝对确定的命题，这些命题至多只是事后才被允许与整个人类生活的认识和见解联系起来。这种方法原则上是绝对与历史方法对立的，其本质在于具有权威性，这种权威性的依据恰恰在于它离开了历史的总体语境，离开了与其余事变的类比，因而也离开了将所有这一切包含于自身之内的历史批评，离开了其结果的不确定性。教义学方法意在将人束缚在个别历史事实之上，束缚在那些证明权威具有肢解一切历史类比的品格的事实之上。之所以造成这种束缚，是因为教义学方法的事实不同于寻常历史的事实，因而不可能通过批评得到确认，也不可能因此而产生动摇，这些事实是通过奇妙的传统和内在的认证牢牢地置于内心之中的。正是由于这个缘故，这种方法缺少世俗的历史学方法的一切主要特征，即批评、类比和相互关联。事实上，教义学方法对所有这一切深恶痛绝，充其量只将它们运用于无关紧要的细微之处。教义学方法无法容忍批评，这并非出于偏狭，而是由于它承受不了因批评而引起的结论的不确定性，以及由于教义学方法的事实具有的特征与批评及其可能性的一切前提格格不入。教义学方法不承认、也不利用类比，因为由此而可能放弃其最内在的本质，即否认基督教和其他宗教的发展形态之间，有任何可类比的相似性。教义学方法不能潜入总体的历史语境之中，因为教义学独家真理之所以获得认可，恰恰在于与总体语境的对立，在于具有全然相反的另一种因果关系。诚然教义学方法也要凭靠“历史”，但这并非通常的世俗历史，如批评历史学所重构的历史，而是救恩史以及各种救赎事件的相互关联，这类事实本身只有借助信仰才可以认识和证明，其特征恰恰与那些被世俗的批评历史学家依据其尺度视为已发生的事实相反。假如我们将与纯个人的努力和探索相对立的、对历史与社会力量的世俗评价用于护教目的，从教义学上强调基督教的“历史

性”，便叫作混水摸鱼。这样一种护教学在神学中造成的混乱已经够多了。今天，人们不分青红皂白把一切均称为“历史的”和“事实”，而实际却与这种称号无关，也不应被如此称呼，因为它们在本质上具有神迹性质，只能凭借信仰来获得。人们总是赋予犹太—基督教的奇迹一种带有一般性意味的、模糊了它与世俗世界的差别的名称，并以这种方法偷梁换柱，然后，在侥幸越过界线进入神学之后再露出真相。尼伯迦尔也曾为这一方法的形成推波助澜。不过，一个明显的事实是，这样一种最终纯属偶然的、单纯的“历史”力量，不可能为真正的教义学派上用场。教义学需要的历史恰恰由于将必要的绝对真理集中在一点上而与通过相互制约将一切真理相对化的历史区别开来。为了确保自身的独特性，教义学方法必须与这种历史公开决裂：否则教义学就要从属于各种历史条件以及各种现象的相互制约，受到不断变化的可能性的摆布。在所有这些事情上，传统教义学方法的做法是完全正确的，始终如一的。它要求有一个教义学的、而非历史学的权威，一个通过自己本身确立的、没有比较、因而也与其余历史生活毫无共同性的权威；教义学方法不是以实际力量和影响以及哲学思考为基础来探求历史的重大意义，而是为教义的真理寻求基础，而教义的真理却在本质上具有超自然的和非历史的特征。所以，一切都取决于这种超自然性质的明确表现：超自然性建立了教义，却抹煞了历史。不论人们强调外在超自然性，还是强调内在超自然性，最终却必须将表现于恩典中的内在超自然性用来证明外在超自然性的可信性，而正是后者抹煞了历史性。事实上，奇迹是具有关键性的，而且，既然纯心理上的奇迹并没有确定的界线以界定一般历史性的心灵生活，只有当人们可以从中推导出实实在在的物理奇迹的时候，脆弱的心理奇迹才能够派上用场。最终，一切均取决于这种超自然性的外在表现，人们理应老老实实地承认它，不应奢谈一种并非历史的“历史”，这种“历史”恰恰是历史的反面。

只有从这一奇迹证明出发，教义学方法才会获得牢固的基础和方法论原理。历史学方法产生于对宇宙以及对人类精神活动总体语境的形而上学假设，它在形成过程中达到独立，但又必须重新构成关于历史本质和其价值判断原则的一般理论。同样，教义学方法也有一个一般的形而上学原则，最初这一原则模糊不清，但是在其形成的过程中得到发展，变得更加清晰而严谨。教义学方法关键性的形而上学基础

便在于，证明威权的超自然性或者证明奇迹；没有这一基础，它只是一把没有柄和刃的刀。将历史划分成一个无奇变的、以寻常的历史学—批评方法为基础的领域，和一个交织着种种奇迹、采用以内在经验与对理性的克服为基础的方法而进行探索的领域，这便是教义学方法的根本性基础。这样一种历史概念的结构超然于通常历史的各种特殊条件，为教义史和救恩史建立超然的方法论，这便是神学教义学方法的基本前提。因此可以说，这类特殊的救恩史方法和在其中完成的对世俗历史学方法的取消和歪曲，以及以教会的顺从或者以重生和内在经验为基础的特殊的基督教方法论，曾统治着近几个世纪的神学研究。这种徒劳的护教学造成的过度疲劳状态，足以解释当今教义学家们的种种怪癖：他们自以为，没有树木照样可以摘到果实，或者从老树上砍下正在枯萎的细小枝条，一厢情愿地期待着在这一枝条上长出果实。

然而，问题的本质并没有因将历史领域和与之相应的对立的方法严格区分开来而得到彻底说明，历史领域的双重性必定归结为上帝与人的本质中所包含的必然性基础。历史的双重性归根结底是与上帝的本质中的双重性联系在一起的，后一种双重性因此被教义学方法所重视，被看成教义学方法概念的根本基础和支柱。上帝并不是由各种相互作用相互影响的力量组成的关系网的一部分，上帝也不参与那种仅仅作为有目的性的意志而推动整个体系运行的生命运动，而是相反，他除了有规律的活动方式，也有能力进行非同寻常的、取消和冲破这种常规运作的活动。一切都取决于这一上帝概念。当然也取决于人的概念，人需要突破这样一种特殊的上帝的活动方式，这是脱离有规律的、正常的统一秩序而犯有原罪的人的概念，其得救需要以非同寻常的方式恢复原初的秩序。上帝与人的这种二元论概念是教义学方法及其两种历史方法的二元论必不可少的前提，后者包括世俗史的、批评性的相对主义方法和救恩史的、绝对的、不容争议的、可靠的方法。即便在这方面，对于教义学努力的厌倦，也促使许多现代神学家放弃或搁置了这类理论。尤其当人们惊人发现，形而上学对于神学属于可有可无，使人们放弃了论证二元论的尝试，可是人们却并没有因此要求或者能够放弃它具有的作用。摆脱一切形而上学的神学本质上似乎并不意味着消除这种二元论及其后果；于是，神学便成为以现象学—历史学方法研究宗教的活动，而宗教现象的真理内核尚有待揭示。随

之便产生了一种新的更加有局限性、更加审慎的形而上学，它首先放弃奇迹和二元论，将自己置于道德信念或者情感的基础上。如果有人告诉一个年轻的神学家，在上帝、原初状态、原罪和奇迹概念中的出发点是可有可无的，所有一切——除了对"当代历史"观念的某些调和性让步——似乎都有理由存在，那么，他在其学习之初将感到无比惊奇。人们使自己适应一切，并且能够使任何困厄变成美德。但是，任何具有明晰性、一贯性和精确性意识的人，面对这类美德都会感到不舒服，所以，绝大多数年轻神学家最终都将重新回到教义学方法原有的形而上学基础，他们从学习中获得的教益仅仅是，不一定为这一基础提出精确的论证。教义学方法被其内在必然性推向上面所讲的神学，正如历史学方法必然导致以宗教史为基础的神学。

关于教义学方法，本文不再详细讨论，在这里只说明其本质，使之与历史学方法作一比照。人们也许可以将旧方法称作天主教的方法，因为它是天主教神学家创造的，并因而具有经典性形式，同时可以将新方法称为新教的方法，因为它毕竟是在新教对天主教权威学说的批判中产生的。但是，旧方法深深植根于人们倾向教义学的天性之中，因而必定是历史上未开化时代的产物，所以认为它为天主教专有也完全没有道理，犹太教和伊斯兰教神学同样使用这一方法。从另一方面看，新教的历史学方法也只是局部性的，并带有护教学意味，何况新教产生的时代远远没有达到原则上堪称历史学方法的思维方式。这样一种思维方式在启蒙运动时代才兴起的，所谓启蒙运动时代的思维方式属于非历史的，这纯系荒唐之言。固然，历史思维首先通过批判摆脱了公认的权威，由此将一切平均化；但是，在这一平均化过程中即开始进行区分和划定等级的工作，为了达到这一目的，历史思维必须首先把所有现象转化成历史现象。在这种转化过程中，启蒙主义部分地将超自然的教义学变成理性的教义学，部分地——在理性的教义学立足不稳的地方——则依据历史方面创建一种新的世界观；当然，这种世界观必须进而将历史性和普遍性的东西集中在一起，它只可以称作先验的历史性。不过，恰恰在这一点上，两种方法之间表现出了差别。这便是**教义学方法和历史学方法**，每一种方法都有其自己的基础和问题，都在其自身之内保持一贯性。在这里重要的并不是描述两者的个别问题，而是仅仅指出，不能因为各自的一贯性而相互混淆。

这些足以说明我的本来意图了。不过我还想在这里解释一下我对两种对立方法的态度，借以驳斥尼伯迦尔提出的非议，同时指出他自己用以认可教义学方法的理由难以成立。

尼伯迦尔为反对我的方法首先提出的根据是，这种方法有其困难，使用这种方法有主观上的局限性。诚然，要在历史上伟大的思想类型之间制定一个价值标准，离不开主观判断，而且，绝不可以带有严格的强制性。这也是我一再强调的。然而我坚信，只要细致深入地分析这些思想类型的本质，在道德和宗教上严肃思考的人们能够达到一种相对一致的共识，因为这些人的本意并不在游戏和表现自己的机敏，他们真正关心的是寻求生活的意义。这种论断基于一种宗教和伦理上的信念，相信人性在本质上的一致性最终能为人们在认同一种最高的价值标准方面达成共识提供基础。也正是因为有这种基础，人类的共识才能占据优势。至于尼伯迦尔指责我的方法在实现中的困难，我只能说，不论怎样强调本身可以成立的方法包含着的困难，都不意味着应该采用一种本身便不可能成立的方法。我们为此更加有必要共同努力工作。其次，尼伯迦尔指责说，我将这一价值标准的制定与一种历史形而上学联系在一起，这种形而上学从人的精神本质或者甚至从在这一本质之中运作的超验基础推导出各种价值，使之以一种逻辑上渐进性的、逐步深化的序列表达出来。我当然不会同意他关于理智主义和实践理性的看法，在我看来，这些看法现有的表述方式完全是不可理解的。我只强调指出，没有哪个视历史为一团混乱的人想以理性方式从历史中得到一种价值标准，相反，对于在历史上发挥作用并逐渐显示出的理性的信念，是不可缺少的前提。这种信念，最初滥觞于伦理和宗教，但我认为，它将为历史中的个人生活的不断深化这一事实所证实。尼伯迦尔的第三个反对意见是，人们在如此制定价值标准时，将面临铸成自我迷误的危险。在这里，我不想考察究竟使用历史方法造成的危险性大呢，还是遵从救恩史的教义学方法提出的护教学条件面临的危险大。使用教义学方法的先生们一直认为，没有必要警惕这后一种危险。我在这里只着重指出，我并不认为前一种危险是不可克服的。因为实际情况并非如许多一味固步自封的神学家们所认为的那样，他们总试图以种种精致无比的手段和尽可能不受拘束的表象，证明某一预先设定的命题。在像当今这样一种互相盘根错节而又极度个人主义的文化中，人们往往不知道，自己的脑袋长在什么地

方。人们的确可以要求在没有任何预先设定的、特别倾向于基督教的先入之见的情况下，通过总体观察比照来决定自己何去何从。谁如果得出结论，认为基督教是至高的道德和宗教力量，便根本不必事先在手中握有这一结论。即便他原本相当尊崇基督教——这对一个严肃思考的人是理所当然的，也不必如此。对于历史上至高的宗教力量——基督教的信仰对我而言是已经明确的结果，但这总是不同于上述相对的和一时的评价，因为与这种评价相联系的是一种严肃的意愿：不一定绝对恪守这样一项最初作出的直接判断。

尼伯迦尔的最后一个指责针对我的不一贯性，认为从我的所谓历史相对主义出发，最终可能达到的结果是完全不承认基督教的"绝对性"。尼伯迦尔指出我相隔多年发表的一些论文在表述和思考方式上表现出摇摆不定，这是有道理的。他理应注意到，事实上我越来越严格地限定历史学方法的前后一贯性，将"绝对性"这个词只看成理性化的和隐而不露的教义学方法的残余。我的确认为，这个词并不太重要。之所以不太重要，是因为其对立面，即备受谴责的相对主义，并不像教义学观点所认为的那么重要。我可以直言不讳地说：我的观点本质上完全否定历史相对主义，并要求以作为神赐理性之阐发的历史观念取代历史相对主义，后者只有在无神论者或者宗教怀疑论者看来才是历史学方法的结果。黑格尔学说的独特功绩便在于此，只是这些功绩必须从其绝对形而上学、从其对立辩证法，以及他所特有的宗教的逻辑概念中解脱出来。问题的关键恰恰在于，历史并非一团混乱，而是从统一的力量中产生并奔向统一的目的。对于具有诚笃的伦理和宗教信仰的人而言，历史是一个井井有条的序列；在此一序列中，人类精神生活的核心真理和深度来自超验的精神基础，尽管它经受种种斗争和迷误，但也有一种正常的发展必不可少的一贯性。各种对立更具有外在性和偶然性；本质上讲，各种伟大的历史结构之间的差别并没有天壤之分，世界上真实的思想和价值非常罕见，并不像人们所认为的那样多。纷繁复杂的多样性只是其表象和分蘖。所以，我与那些伟大的唯心主义者的见解相同，我相信，表面上的一团混乱从各个不同方面显示出了人类精神的神性深度，一切形式的上帝信仰——只要是真正的上帝信仰，而不是怀有自利目的的巫术——要内核中都是同一的；它从自己的一贯性中，即从运作于其中的神圣力量中、在人类精神的原初天性限定的藩篱之内，都会从力量和深度上得到加强。只

有在一点上，它冲破了这道藩篱，这一点处于当时和随后而来的人宗教发展的中心，处于以色列先知宗教和耶稣的位格之中，在这里，与自然区别开来的上帝创造出了具有永恒超验目的和改造世界的意志力量的超自然位格。在这里，一种宗教力量自我显现出来，任何在自己心灵中敏锐地把握住其回响的人都会看到，这种力量是其余一切宗教运动的终结并构成宗教史上一个新阶段的出发点。在此之前，在宗教史上从不曾有过新的和更高一层的东西出现，而且，这样一种力量即便在今天对于我们仍然是不可思议的，尽管这种纯内在性和个人性的上帝信仰还会允许许多新的形式和组合存在。当然，这并非教义学上的绝对性，也不是基督教与历史研究的对立，更不意味着从历史长河、从历史的制约和变动不定的状态脱离出来。相反，这是以历史哲学和历史学的思维方式可以达到、并使具有宗教情感的人得到满足的终点。我们不需要、也不可能得到更多的东西。我们在这里得到了思想和生活所凭靠的宗教支柱，它构成了欧洲文明的动力核心，而且始终是我们文明不断发展的有生力量。诚然，这一欧洲宗教与东方诸宗教的关系还是巨大的、莫测高深的问题，只好留待未来解决。但是，一个人只要从冲破自然——这是先知的信仰——和从主动而富有生命力的对上帝和人的爱中——这是耶稣的信仰——认识到通向至高无上的决定性力量，他便能够坚持信仰我们古老的宗教，并将进一步的发展寄希望于未来。在这一点上，尼伯迦尔同样过分以他认为理所当然的需求为尺度来衡量我，自己却并没有置身于真正在这种思想里找到家园和基础的宗教氛围之中。他认为，在我的思想中人们犹如乘车穿越一个寒冷的国度，通过一条阴暗的隧道，最后才能到达欢乐的故土原野。其实，那遥远的国度并不像他认为的那么寒冷，隧道也不是那么阴暗，目的地也没有展现出故土般的笑容。

在这里，我要再次表示强烈反对尼伯迦尔的立场。我不想论及他借以支持其立场的认识论，他自以为，正是这种认识论构成了他和我在立场上的根本差别。其实这对于整个问题并不太重要。因为，如果要就精神生活的价值标准如何制定的问题作出决断，确定这种标准是来自历史哲学，还是来自以超自然主义为依据的权威判断，那么，强调那些自然地包含在每一种价值判断中的情感和意志因素，便是毫无意义的。专断的超自然主义永远不可能奠基在一切价值的实践品格之上，因为非基督教和非宗教的价值同样具有实践品格。重要的仅仅是

论证作为教义学方法之基础的权威。毫无疑问，尼伯迦尔与传统的教义学方法的目的是一致的。他要求超自然主义的权威学说，即并非“历史学的、而是教义学—护教学的绝对性”；这是一种“放弃和反对宗教史的绝对性”，即放弃和反对一般历史批判观点的绝对性；他想获得一个“超越宗教史的领域”，即一个超越一般世俗历史的领域；它“作为直接来自上帝的绝对性”与间接来自上帝的寻常历史和奠基于“纯自然禀赋的”非基督教的宗教史相对立；这是作为信仰的绝对性，即“相信，绝对价值在历史的某一个地方以超自然的方式显示出来”，这就是说，价值的绝对性最初是借助超自然的启示方式表现出来的。人们切不可被他那些关于尊重历史和关于信仰的实践动机的种种说教迷惑，以致看不到，他试图达到的是在历史之外和反历史的东西，是更高一层的历史，这种历史有着不同于寻常历史的另一些前提；据称，认识这种历史凭借的标准，是寻常历史没有的。他所谓的“基督教的独立性”或者“实践动机”和“历史特性”，无非是奇迹的委婉用词，只是这类神学家不愿道出其真实名称罢了。

这便是其意图之所在。可是，他的思路距离其意欲达到的目的，距离“一种纯净、光洁的超自然主义”多么遥远！关于这种超自然主义就上帝概念、原初状态、原罪和救赎作的其他有力的论证，在尼伯迦尔的著述中几乎毫无反映；就事实上取自历史、即取自神圣历史的奇迹性质作的论证，人们在尼伯迦尔的著述中能读到的也只是片言只语。在《圣经》启示中寻找从一开始便固定不变的、从自身将一切历史观点规范化的出发点这一刻意强调的意图，总因采用相反的方法而落空，因为这种方法从一般历史出发，去探索其中是否存在着某种符合人的需求的绝对价值。这位神学家的行为表明，他似乎对基督教一无所知，似乎要从人的一般要求中寻求绝对的救赎性启示。在这种情况下，他发现了基督教的历史“事实”，并为其所有要求在其中得到满足而感到庆幸。于是，历史学的思维方式留下了颇为深刻的印象，使本应成为教义学家的出发点的东西，成为探索历史过程中所得出的一个从一开始便不需要的结论。神学不再是从上帝概念和亚当的堕落出发来进行推论，反倒要由人的需要来证明，一切都取决于需要的合理性，和这些需要得到满足的事实性，但这一事实性很难以这些需要以及其他任何需要自动获得保障。在这里，我不想继续详细讨论这些需要，即理论上的、据称由康德证明了的怀疑论对超自然启示的需要，

道德对权威、对胜利保证和对赎罪的需要。这些需要也许是合理的，但至少不应否认，它们也出现于基督教之外，并得到了满足；而且这些需要本身首先是一些无法超越历史的纯粹的历史形态。更重要的问题是，这些需要在基督教中得到满足，为什么可以被认为是以绝对方式实现的？人们在这里注意的仍然不是唯一使基督教具有这一能力的内在必然性，而是纯粹事实上存在的基督教“诉求”，这便是当今神学特别喜爱使用的表面上的客观性。这又是前面提到过的同一出辩证法喜剧。人们碰到一个巨大要求的“历史事实”，对这一事实故作惊愕之态，似乎它是某种令人难以置信、令人震惊的东西。于是，基督教诉求便成为基督教的本质，古老的奇迹神学便成为诉求神学（Theologie des Anspruchs）。于是，基督教诉求成为绝对真理和绝对救赎。不承认此一诉求便达不到此一目的。但是，需要越是难以保证得到满足，诉求当然也就越难证明其权利，尤其当在不同的宗教中，存在着一系列必须按照某一标准进行裁决、互相竞争的诉求的时候，更是如此。这种种表述只不过令人感觉到一种不敢触及教义学方法之根源的畏怯，和表面上对纯历史学论证方法的迎合。据说，事实上存在的需要和诉求应构成理论的基础。但是，需要以及诉求自身都是历史的产物，它们只有在其所处的历史语境中，方能获得理解，并像其他众多的需要和诉求一样，获得解释和可能的修正。从来不曾有过一种更高一层的、离开历史相对性和历史批判的现实。

由此可见，这些需要不单单通过一项诉求，而是通过更高一层的现实得到满足。这最终也必然是尼伯迦尔论述的结果。然而，这种关于一个超自然的、脱离世俗历史的更高一层的现实和因果律的论断，多么无力而畏怯！他强调启示应具有“超自然性”和“直接性”，目的在于证明那种能够赋予基督教以特殊地位的独特的因果律，而工具性的自然因果律却不能做到这一点。但是，即便这一点也只是流于泛泛之论。绝对性要求“人们将基督教奠基于特殊的启示之上，人们可以用*某种方式*将这种特殊启示解释为启示”。这一“*某种方式*”对于当今神学而言极富代表性，因为当代神学因其精致而不再怀有古老护教学的忧虑，它以“某种方式”解决这一问题。如果人们要在尼伯迦尔的著作中寻找这一“某种方式”的踪迹，唯一的途径便是使某些著名模式流于粗俗，并对之进一步加以说明。耶稣位格必然是对寻常的历史因果律的突破。但是，即便在这一方面，尼伯迦尔首先指的也只是位格之神

秘莫测和不可推导的本质，这似乎并不适用于任何一个位格。“在灵魂的深层，我们在因果联系中保留着一个缺口，位格愈是特殊和完善，这一缺口便愈大，使我们为接受更高一层力量的渗入保留着充裕的活动空间。正是在这一点上——我们认为——出现了我们怀着信仰认识和尊崇的启示这一点，不容任何分析……我们从耶稣出发，从这一上天和尘世长河流注其中的启示汇聚点出发，沿着流注于这一汇聚点的溪流逆流而上。”对此，他补充说：“我们决定将拯救我们于深重危难之中的救赎力量归结于上帝的干预，因为我们在世界上找不到一个可能产生这种力量的地方。”对这些话我们该作何评说？与其赞赏一种最终在一个缺口之中看到其基础的神学的谦恭态度，不如特别指出它在断定这一缺口时产生的惶惑，因为在寻常人的位格生活之因果联系中的诸多缺口与我们唯一关注的耶稣位格之内的缺口，并没有完全肯定地区别开来。我想人们只能说，这样一种权威和启示学说受到了历史学中批评、类比和相对性精神的深刻影响，它几乎被彻底瓦解，只残留着一些崇高的一般性诉求。就此而言，古老的教义学说更清楚、更易于为人理解。

这一断言是从纯学术立场得出的，只涉及思想的一贯性。从实践上看，这种软化和淡化权威学说的作法，也许是有益的。这些中间派实际上也是不可缺少的，对于教会事务而言，他们也许是一种求之不得的过度形态。所以，在作出这一切区分之后，还是应该强调，所有这些差别从永恒性的观点看，都可能是无关紧要的，因此，它们没有多大必要在尘世朝观活动中将我们分离开来。

# 神学和宗教哲学中的逻各斯与神话

(1913)

在长达一千五百年的时间里，基督教神学一直以哲学或者自然神学作为其唯一框架。在这个范围之内，我们只能看到，神学明确地主张其内容来源于超自然的神圣启示和上帝与人之间的沟通以及经过哲学改造的古代宗教遗产；另外，还有亚里士多德、斯多亚派和新柏拉图主义科学的上帝概念，而且，所有这些东西非常相似并最后融会成为一个整体。由于自然宗教和启示宗教之间具有某种终极性的内在同一性，哲学与神学之间的这种关系能够容许哲学被用作神学的基础和补充。有时，人们因着眼于启示的绝对有效性而反对和否定哲学的参照作用；有时，哲学与神学之间的同一性则表现在哲学化的宗教或宗教哲学中。所有这一切之外，神学以令人理解的方式设定了与科学的客观认识完全相似的结构，宗教幻想的火山般的非理性主义本性只是间或冲破此一藩篱而已。主宰一切的基督教文化的崩溃使这一视野也随之消失。哲学吸收了现代自然科学，自布鲁诺、笛卡尔(Descartes)和莱布尼茨(Leibniz)以来已不再是旧的自然神学，而是一种正在酝酿之中的新世界观。神学开始对启示的有效性发出疑问。在不发生两败俱伤的情况下，把哲学用于神学所参照的唯一框架已经不再可能。在这种情况下，康德开通了一条出路：使科学限制在严格的物理和心理现象范围内，使哲学成为关于造成经验认识之客观有效性的先天因素的先验学说，使宗教成为完全摆脱了形而上学的道德公理的手段。这对于宗教和神学而言是通向自由之路。尽管发生了几次反弹，重新回到原有的混杂和单调的老路，宗教还是不懈地走着这条道路。宗教似乎自主了，在本质和内核上都独立了。一切宗教科学的真正成就，当然也包括十九世纪对宗教本身的重建工作，都是以这种基本观念为基础的。人们有时称这种观念为仅以纯道德上的必然性假说为基础的反理智主义神学(anti-intellektualistische Theologie)，有时将

反理智主义表述得更为细腻和富于诗意，以此来指每一强烈而有活力的宗教信仰都带有的象征性幻想或者神话品格。在这一点上，康德受到赫尔德(Herder)和浪漫派的影响，这种影响在当今的新浪漫派中重新表现出来。

然而，这种"宗教"正是我们的宗教、欧洲的传统信仰，即基督教。宗教即基督教，对康德而言，在于他能够接受自己的修正形式；宗教即基督教，对于神学家更是如此；对于以特殊的思想力量与价值走着康德路线的人，如施莱尔马赫(Schleiermacher)，尤其如此。于是，基督教及其神学一方面虽然是自由的，但却因此而在另一方面完全进入了新的情况、新的关系、新的参照系统。因为一旦宗教认识与科学认识分离开来并从根本上不同，一旦基督宗教失去其独有的支点，即失去理性的保护和准科学命题式的圣谕提供的支点，那么，宗教生活的不同历史形式便会互相碰撞。历史和文化视野愈是扩展开来，扩展到在基督教之前和与之并存的各种大宗教体系，这种情况便愈严重。现在各种宗教取代了哲学，开始为基督教神学提供参照框架。

当然，过去和现在都有办法来避免这种互相抵消、又互相限制的宗教系统之间的混乱情况。[①]人们可在各种宗教形式之中并超越所有一切宗教形式去寻找一种普遍的自然宗教，即一种非科学性的却具有道德强制性的上帝理念，它是人类普遍意识的共同要求，因而在各个地方都是相同的。于是，人们便可以假定基督教便是这样一种宗教，并以此方式挽救基督教神学，这就是康德主义神学家们所主张的；或者至少可以将基督教看成是一个在正确操作的情况之下尚可派用场的、装载实践—不可知论的人道主义宗教的容器，这也是康德本人的主张。很可惜，这种普遍性的人道主义自然宗教是不存在的。因为一切具体宗教，包括基督教，同时还带有许许多多非理性特点。如果人

---

① 这种办法首先以新弗利斯主义(Neu-Friesianismus)为代表，与康德相比，它更强调宗教观念的象征性和体验的直接性，参阅博塞(Bousset)与我的论辩，见 *Die Kantisch-Friesische Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie*《康德—弗利斯宗教哲学及其在神学上的应用》。我想在本文重新阐明我对这种理性主义的立场，即更加精确地说明博塞有理由特别指出的、我的理论中的非理性成分。(新弗利斯主义，源于德国哲学家弗利斯〔J.F.Fries，1773－1843〕。他试图对康德的先验哲学命题进行现实主义的改造，从而将康德的学说奠立于自我观察的基础之上。——译注)

们要为未来创造和实现这样一种人道主义宗教，人们为此所依靠的恰恰并非普遍一致的伦理情感，而是使这种宗教具有真正可能性和必然性的科学证明。科学证明所包含的理性必然性，通过这必然性所达到的体系的严整和完美，通过道德意识达到的逻辑要求，以及关于道德意识自身的科学理论——所有这些都是建立这种宗教必不可少的基础。但是，这样一来，这种道德化的不可知论宗教再次向科学靠近，从而再次失去它刚刚获得的自主性。此外，这种道德化的不可知论宗教并不承认情感和想像，其道德基础似乎并未得到科学论证，它只是基督教有神论的淡化，带有目前流行的实证宗教的偶然性，同时又没有吸收其丰富的想像和勃勃生机。简而言之，人们在相当程度上再次陷入科学宗教的重重困难之中，再次陷入因把以另一种方式论证的形而上学作为基督教的参照框架而造成的重重困难之中。

从另一方面看，还存在着另一条出路，即人们在这种实践—不可知论的宗教中不是强调从道德方面获得的普遍有效性中的准科学因素，而是强调在对个人的肯定之中所包含的个体性的、人格化的和非理性的因素。这是一种个体性和实践性的决断，它无法用一种普遍的标准来衡量。所以，对于肯定一种宗教生活世界至关重要的只是个人体验而已，这种体验无需诉诸任何标准。假如在我们之中居统治地位的基督教认为其信仰是建立在这种完全不可衡量的体验之上的，那么，便没有理由对它提出非议，基督徒便可以信靠这种个人体验，便可以相信验证这一体验的基督教共同精神。基督教由此而获得一个任何科学都无法动摇的基础，这样一来，基督教理想便能够成为个人的宗教意识和共同的宗教精神完全自主的产物，只不过它不能与客观的科学相矛盾。这便是施莱尔马赫在经历几次重大的相对主义—主观主义摇摆之后，在《基督教信仰》一书中所采取的立场。但是，只有当基督宗教的地位在我们文化环境之中作为被认真对待的唯一可能的宗教出现的时候，这种立场才有可能成为事实。即便如此，这种立场也会令人感到有一丝可疑的带有浪漫派意味的悖谬和专断气息。粗心的神学家们变这种悖谬为极严肃的理论。他们把个人在实践上对基督教纯宗教精神的肯定变成《圣经》之超自然救赎力量的内在体验。这种体验由于其个体性质而不可以与其他任何东西相比照，不可以归结为某种一般概念，又由于其超自然性质是建立在体验之上的，因而也不能将其归结为浪漫主义的幻想。据称，凡是具有足够深刻的罪感的人都会

知道，这种体验不可能发生在自然层面上，其纯然实在确保了它的超自然性质。所以，处处都在要求罪感之深度，以便将罪人拖进这类神学诡辩术的深渊之中。但这样一来，我们重又面对超自然的启示和上帝的权威。于是，基督教的宗教观念世界再度变成准科学的客观真理，这也是完全合乎逻辑的了，此一真理的优点在于，不必再关心固有的现实科学。最终，基督教的伙伴——自然哲学在努力沟通神学与哲学的过程中再次获得有限的、但绝非毫无影响的荣誉地位。[1]

可见，康德的自由之路再次引向原来的灌木丛林。而且，这片蛮荒的丛林更多荆棘、更看不到边际，因为在反对革命、主张复辟的时代精神影响之下，丛林中重新生长出天主教、路德宗以及陈腐的僧侣主义传统。此外，带有宗教色彩的浪漫派思辨所取得的最大胜利把教义变成了绝对哲学；在这里，三位一体和上帝之人性（Cottmenschheit）被解释为按照逻辑—辩证方式运动的世界发展进程的公式，进而又被视为宗教和哲学认识的象征；黑格尔的宗教哲学克服了正统的康德主义神学和施莱尔马赫神学的一切困难，它在教义的神话形式中发现了绝对理念。

宗教生活在这种种牵丝攀藤的、强制性的和人为的形式与结构之中是否感到满足，很难说。但宗教似乎是怀着某种不安和畏惧，在山雨欲来的咄咄逼人的氛围威胁之下，才采纳了这种种形式与结构。但是，至少在我们德国，面对法国启蒙运动精神重新发动的攻势，面对重新奠立于自然科学基础之上的方法论的和客观的自然主义，面对与此相联系的自由派和民主派敌视教会的态度，最终面对把自然主义与乌托邦狂热结合在一起的社会主义哲学，上述种种形式和结构都纷纷崩溃了。另一方面，我们这个伟大的文学时代所具有的巨大的艺术性和人文性力量却不断集结起来。起初，它们沉湎于怀旧，歌颂古典时代和中世纪，或者隐退到象牙塔中，对只开花不结果的自恋式的哥特风格顶礼膜拜。而现在，它们则转而致力于猛烈的文化批判，这一批

---

① 关于神学的这一发展倾向，我曾在以前发表的一些文章中作过表述。对于富有典型性的最终结果，我在对 J.Köstlin 的 *Der Glaube und seine Bedeutung für Erkenntnis, Leben und Kirche*《信仰及其对认识、生活与教会的意义》一书的评论（载 *Göttinger Gelehrte Anzeigen*, 1896）中作过描述。即便里奇尔的信徒也乐于使用这种一切宗教性的个体性概念，因为它使一般宗教概念无法成立，并迫使我们屈服于基督教表面上纯属个体性质的对于绝对地位的要求。

判摆脱了叔本华的悲观主义和唯心主义，同时开始了反对我们文化中的基督宗教和民主理性主义的斗争。尼采以其非凡的敏感总结了这两种尚隐而未发的冲动，通过把这场运动的两个目标合而为一——从历史角度看这自然是没有道理的——使斗争简单化了。但是他身后却留下一种感觉：当今的精神文化并非值得骄傲的成就，而是一种模糊的期待，期待着一个更深刻、更高贵、更有力和更富创造性的时代的到来。尤其在我们的宗教生活中，他觉察到了灵魂在发生强有力的内在激荡。他宣布未来是一个非宗教的时代，生命摆脱了上帝，从自我的深处向上发展，从而达到高级形态，但是这种生命的深层却令人强烈地感觉到一种宗教情感在暗中不断汹涌激荡，必定从中喷涌出来。正是尼采的非理性主义、他对生命自主地位的讴歌、他对生存目的富有诗意和神话色彩的把握，起着推波助澜的作用，直到使这一宗教情感完全表露出来。尼采的命运类似于斯宾诺莎(Spinoza)，后者被同时代人称为 philosophus atheissimus（无神论哲学家），而浪漫派则将他当作 entheismus（内在神论）来膜拜。在尼采的影响之下，至少原来康德关于理论理性与实践理性的分离更加扩大了，实践理性脱离了启蒙运动精神，紧密地与神话所具有的象征性艺术力量联系了起来。宗教之所以在今天经常披着美学的外衣，人们之所以再度认为，以富有活力的想像为特征的宗教与科学有本质的区别，其原因就在于此。与此相联系的是，宗教伦理脱离了市民道德，更加强调非理性的人格，与此同时，基督徒的良知自然难以使自己对社会主义的文化批判视而不见。

当然，在所有这些影响、威胁和启发之下，宗教生活和思想又在新的路线上重新集结起来。天主教并未因此而受到任何触动：它日益疏远与现代精神生活的联系，转而投身于政治和社会使命，逐渐将它的信徒作为国中之国、社会中之社会闭锁起来，拒绝接触和交往。而天主教学者则致力于对古老的护教学进行科学革新，并加以普及。这种护教学将启示权威与自然神学结合在一起，机智、成功地克服了某些自然主义的蠢行。官方的新教教会是在国王的统治下建立起来的，几乎完全与议会民主脱节，现在似乎正在走向孤立和僵化。但是，由于新教的平信徒并不拘泥于教义，而且它的神学院已经成为大学建制的组成部分，所以新教仍然可以获得足够的灵活性和力量，可以完全自由地讨论宗教问题。与教会并立的是一种纯知识化和人文化的新

教，它与教会外的宗教运动融为一体，以致无法区分开来，因而流派纷呈、形式多样。尽管对这种纯知识化和人文化的新教难以界定，但是人们至少必须将德国和盎格鲁—撒克逊国家激进而富有活力的宗教力量归入其中。[①] 它与一些伟大的历史性宗教组织关系密切，不断以新的面目崛起于这些组织之中，又一再反过来对它们产生影响。因此，尽管它在本质上具有学术性和人文性，但是并没有脱离具有礼仪和社会组织形式的民众宗教形态。

当然，在这种情况下，在现代宗教运动中也有许多要求彻底脱离基督教的力量，它们要求将外来的、新的宗教成分引入欧洲的宗教生活，或者梦想创立一种服务于即将到来的新文化时代需要的伟大的新宗教。这种梦想的基础基本上仍然是叔本华和尼采的影响，其次是社会主义的、尤其是纯审美倾向的影响，后者希望从柏拉图主义、文艺复兴、同一哲学（Identitätsphilosophie）[②]和对感性的崇拜中创造一个宗教上的新异端。歌德在古典文化和基督教文化之间所达到的那种丰富而深刻的融合，仅仅被看作谋求普世文化的一种试验，从而被抛弃。尽管这些现象清楚地表现出时代的宗教动荡，但是，人们从中还看不到对强有力的、富有创造性的宗教生活的真正革新和完善。悲观主义的新佛教是滴进我们血液中的异物，是文化批判与科学的混和，是一种审美情态，也是那些故意从自身富有生命力的文化运动中游离出来的知识分子所抱持的特殊立场。审美化和伦理化的新异教是文人的文献，是需要新世界观和新伦理学的大都市自由精神湍流中的波浪。这一文献冷傲的贵族笔调证明，它并不太关注那些在日常生活斗争中需要一种坚强而朴实的崇高信仰的千百万人的心灵。新宗教正是

---

① 人们认为法国的情况也很相似，参阅 Gaston Riou 的引起高度注意的著作：*Aux écoutes de la France, qui vient*《倾听来自法国的声音》(1913)，此书的第四版收有 Emile Fagnet 所写的平庸序言。在 *Foi et vie, Revue bimensuelle de culture chrétienne*《信仰与生活——基督教双月刊》杂志中也载有许多令人感兴趣的东西。这并非一本神学或教会杂志，而是一本普通、但却很有影响力的杂志。实证主义在法国青年中的统治地位已成过去。

② 同一哲学（Identitätsphilosophie）指某些力图在传统本体论（Ontologie）中消除思维与存在（Denken und Sein）、精神与自然的差别的哲学体系，有三种不同的流派：（1）认为思维与存在是同一个东西，不可区分，此谓纯然的同一；（2）思维即存在，存在即思维，此谓片面的同一；（3）思维与存在是说明一种先于差别的实体（Substanz）的谓词（Attribute），谢林在一八○一至一八○六年间便持此一观点：主客体作业精神与自然在绝对者、无差别者之中达到一致，在前者之中主体占主导地位、在后者之中客体占主导地位。——译注

由于自己完全属于未来而是一种尚未形成的宗教。但它也是一种永远不会出现的宗教，对它的期待会忽略和丧失摆在我们面前的宗教力量和宗教使命。如果人们要就此进行评说的话，那么可以认为，从我们经过上千种技术性手段分析、抽象、观察和毁坏过的文化母体中，绝不会产生能够激发宗教启示的伟大的幻想与本能，绝不会产生伟大的生活保障与生活信念力量。即使这种启示得以出现并显示出巨大的力量，也会由于受到过分的批判和缺乏强烈的共识而无法存在和发展。基督教在世界历史中的独特地位在于，它产生于一种质朴的民间力量，遇到一种疲惫的超级文化(Überkultur)的宗教需求。只有通过这种相遇，它才能把严格而有力的质朴性与崇高的属灵深度具体地结合起来。但是，这种历史境遇不可能再度重现。从种种推断看，向我们预言的各种新宗教只会是新的人文运动，这些东西我们见的已经够多了，而且还将见到许多。它们徒然增添宗教的混乱和不确定性，而使其他一切都保持原貌。或者这是一些我们同样早已熟悉的宗教运动：新的小派和修会，以及一些综合形式，如通灵术(Spiritismus)、神智学(Theosophie)和基督教科学派，又如新的灵修派和圣徒膜拜派，天主教以这种形式使一些新兴宗教并入自己的教会。但是，这也并没有带来什么新东西，只不过是现有宗教力量的变种而已。人们更少指望社会主义会有什么宗教革新之举，尽管人们也在这么期待着。社会主义彻底摆脱了初期的宗教狂热阶段，在此阶段它曾多方面地接触到基督教小派和《圣经》中的上帝国理想；今天，社会主义只相信历史发展的必然进程以及人的力量的智慧，相信纯粹靠人的努力和聪明就能把握和利用历史的有利时机。它把一切无助于无产阶级在未来发展的东西，均视为愚昧、邪恶和盲目的必然性。所以，无法设想，这样一种由纯然自信和自然主义必然性信仰构成的大杂烩能够转化成宗教敬畏感或以宗教情感为基础的人文主义。在最好的情况下，它可能会——如果宗教顺从其目的——容忍宗教的存在，但它自己绝不会成为宗教。当然，一旦它取得胜利，必然会在新社会中重又开始宗教探索，但这种探索的动机不会存在于已经得到满足而现在正在展开其内在困难的社会主义思想中，而是存在于与之对立的思想中。更可能的情况是，一旦它在取得一系列局部胜利而不得不放弃它的乌托邦理想所产生的激情张力时，为个体解放和未来得救而曾经被禁锢的能量便会因失望而转向今天已在悄然兴起的小派和类似的个人主义宗教团体。

毋庸置疑，在所有这些新的宗教尝试和希望之中，蕴含着许多高尚意愿和许多真实的宗教向往。但是，必须否定这样一种论调，即现代的宗教需要和宗教实践，以及对未来的承诺必然会超逾西方文明中古老的宗教源泉所包含的宗教能量。在我们看来，这种力量寓于基督教之中，因为基督教把强烈的先知有神论与基督性中内在的上帝临在感，把灵魂的无限性与爱的团契，把快乐地信靠上帝与对救赎的英雄般盼望结合在一起，最终也把柏拉图和斯多亚派的人文主义与对世界的唯心主义解释结合在一起。因而，基督教包容了我们文化遗产中每一种伦理的和宗教的资源。如果作一个冷静观察就会看到，在我们文化圈内，没有第二个宗教组织可以与之相比，哪怕只是与之在某些方面相比。因为它并非涉入此一圈内的偶然事件，而是地中海各民族一切既往发展所结出的硕果，是一种——如果用怀疑论者常用的语言来说——与我们文化圈中整个未来的生活和工作紧密相联的意识形态(Ideologie)。我们将不会再看到以类似方式从一种新宗教基础出发说明和分析欧洲生活问题的第二部《神曲》和第二部《浮士德》。[①]

当然，这只是一种置身局外者的个人观察和冷静思考。不过，这种冷静思考向信仰和个人信念指出，不要从基督教中——权且使用这个多义词最一般的涵义及其中所蕴含着的一切可能性——仅仅看到我们特有的文明的宗教命运。姑且不说那些坚定地生活在教会团契的信仰之中，以个人信念和实际需求的热情坚持这种信仰的千百万男男女女，这一信念也存在于上述新教的自由群体中。此外，代表此一信念的还有那些不依附任何教派的伟大的宗教作家：基尔克果、托尔斯泰、梅特林克、卡莱尔、拉迦德、阿诺尔特(Arnold)等，还可以将我们中间的瑙曼(Naumann)、欧肯(R. Eucken)、米勒(J. Müller)、鲍努斯(A. Bonus)、赫尔曼(W. Herrmann)、里特麦耶(F.

---

① 这类宣告新宗教的先知式预言的例证便是韦伯(A. Weber)的 *Religion und Kultur*《宗教与文化》(1912)，或者盖奥尔格(S. George)的门生们在贡多尔夫(Gundolf)和沃尔特斯(Wolters)主编的 *Jahrbuch für die geistige Bewegung*《思想运动年鉴》中所宣告的贵族宗教。关于这些思潮与文人阶层的联系的详细描述，见索尔格(Sörgel)的 *Dichtung und Dichter der Zeit*《时代的诗与诗人》(1911)。更进一层从本质上论及基督教有神论的是巴尔(H. Bahr)的 *Inventur*《盘点》(1912)和拉滕瑙(W. Rathenau)的 *Zur Kritik der Zeit*《时代批判》(1912)，以及上文提到的里欧(F. Riou)的著作，后者主要以此克服佛教的悲观主义颓废情绪

Rittelmeyer)、库特(H.Kutter)等人[①]列入其中，只是他们相比之下还有些差距而已。在这些人中间，占主导地位的——尽管表现方式不同——是下述信念：基督教是宗教意识的最高体现，它使人看到与上帝一体的灵魂深层和人类的内在团结，使人看到一种战胜痛苦与罪过的英武力量，一种为追求至高的、终极的人生目的而怀有的对未来的坚定信心。这些因素构成了人类生活中至高无上的终极阶段。同时，人们感到具有决定意义的是，基督教并不是使灵魂在神性生活中沉没，恰恰相反，它是使之走出神性生活的生动体验，重新执着于将灵魂的永恒内涵化作行动，将人类与上帝的联结变成体现于实际活动中的爱与人道主义。任何人都不致误解，即便如此仍然存在着一种深刻张力，它对抗着世俗文化生活，对抗着生存竞争及其德性，对抗着自然形成的共同利益集团及其伦理价值，对抗着纯粹建立在责任感上面的道德，以及对感性的审美层面的艺术感觉。但是这种张力构成了我们生活中辉煌的一面(Größe)，它在无数次不可避免的和一再重新出现的妥协中得到消解。正是这种种妥协超越了那些作为"地上的盐"严格而激进的基督徒进行的孤独抵制，从而创造出种种常新的相互受益的局面。同时，基督教还具有创建庞大的民众组织的力量，在这些组织中，宗教生活能够得到维护，又不致为教条、礼仪和道德窒息，因为它固有的核心象征并非教条，而是活的历史性位格，这一位格在每个时代都可能从其自身历史角度出发重新被解读。所以，它不仅是我们唯一可能得到的宗教力量，也是属于全人类的伟大宗教。在这里，人们不受巨大的外来宗教体系的影响，不为一切自然主义和唯心主义哲学所迷惑，也不受基督教历史上那些人为的错误所纠缠，他们怀着自主的自我信念以纯主观—宗教的决断相信基督教生活世界的无穷力量和内涵。这种力量的表现并非学说和理论，而是其内在力量富于想像力的召唤。它不是以证明、而是通过榜样和激发幻想力来发挥其影响的。它是当今世界的伟大宗教神话，这一神话时时处处表达着宗教情感和思想，而且以令人不易觉察的方式与生活本身一起生长着、变

---

① 拉迦德(P.de Lagarde, 1827－1891)，德国东方学家和哲学家；阿诺尔特(M.Arnold, 1822－1888)，英国诗人和批评家，他认为诗是对生活的批评和解析，晚年从事文化和哲学研究；米勒(J.Müller, 1864－1949)，德国新教的宗教作家；里特麦耶(F.Rittelmeyer, 1872－1938)，德国新教神学家；库特(H.Kutter, 1863－1931)，瑞士新教神学家。其他人的情况不详。——译注

化着。鲍努斯在他的《论宗教危机》一文中特别集中而有力地表达了这种思想。[①]

在这里我们遇到了反理智主义的宗教观，它与所有神学化和哲学化的宗教截然不同。这种反理智主义并不摒弃或者漠视客观科学的结果，只是要求保持宗教自身，使之不致变成客观科学，或拿它与科学的客观确定性比较。它并不拒绝承认宇宙论与生物学、心理学与历史学的发现，但它不想看到宗教自身成为一种科学发现。它珍视科学，但对哲学却怀有疑虑。关于哲学，它更乐于接受詹姆斯(W .James )的实用主义，或者柏格森(H .Bergson )的生机论(Biologismus )，而不是包罗万有的逻辑必然性体系。它也攀附康德著名的理论理性与实践理性分离说，但其目的只是为了完全改变其原义，释前者为仅仅在实践上具有重要意义的经验秩序，释后者为生命意志之自主发展。

然而，这些面向未来的宗教运动不可能在这里停住脚步。它们与科学的关系也不能停留在如此自由和松散的状态上。科学永远是我们当今理智化世界的巨大力量，我们不可能重新返回人类的少年时代，那时宗教隐身于生动的神话之中，并通过先知宣告出来。现在需要与科学建立一种更加稳定、更加明确的关系。如果某个人不需要这种关系，他尽可以不受它的干扰。但宗教作为一个整体需要与智力劳动联系起来，思想上的诚实和真理意识不可能单纯靠激情、耽于联翩浮想、不受控制的神话建立起来。正如公元二世纪的基督教神话在腾升而进入更高一层文化世界时需要与逻各斯相结合，它在今天以及久远的未来也需要这种结合。如果说，逻各斯—基督论包含着年轻教会所需要的联系，今天的宗教同样不可缺少它。只是今天的宗教必须在其他地方、以其他方式寻求这种联系。一个伟大的宗教生活世界没有逻各斯，就像没有神话，是无法存在的。

不过，重新揭示逻各斯是神学的使命。当然，如果人们不是像今天大多数人那样将宗教学(Religionswissenschaft )视为飘浮于宗教多样性之上的一般理论，而是理解为获取规范性宗教思想的过程，那么也

---

① 鲍努斯文集卷一 *Zur Germanisierung des Christentums*《论基督教的日耳曼化》(1911 )；他基本上认为形势要求宗教的新形式。参阅卷三 *Religiöse Spannungen*《宗教的张力》(1912 )、卷四 *Vom neuen Mythos, Eine Prognose*《新神话——一种预测》(1911 )。各卷都有许多缜密分析。本文试图正确评价其中的真理因素。

可以用这个名称取代“神学”。但是，既然获取规范性宗教思想一般被看成是神学的使命，仍可沿用神学一词。这样一来，神学便不可以依附于某一教派，也无需去证明既成的真理，它享有充分的自由，去生动地把握和整理基督教观念。一种神学之所以被看作是新教神学，完全在于这种神学只有在新教的土壤中才能存在，它分有了新教特有的个人主义和对真理的认信。它可以向一切教派和无教派者学习，不受任何教会的束缚，尽管按其本性，它乐于而且必须为教会服务，但它只是想以此发挥其实际价值，而不是徒然地为普遍的宗教动荡推波助澜。

但是，在按照康德路线重建宗教哲学发生了上文所描述的结局之后，这种神学将沿哪条路线发展呢？它怎么能够恰恰将表达当代最高宗教热忱的非科学性的反理智主义——这无疑属于宗教的本质——纳入一种科学理论呢？它怎么能对之既肯定同时又加以限制？

当代科学神学的主要使命便在于此。在这里，我想简明而扼要地回答这个问题，并说明从中所得出的结论。我自然不得不追溯一下，我在以前的著述中所表达过的主要思想，但希望以新的有益于整体的方式加以阐释。

在进行科学论证时，对基督教生活世界的肯定，要么立足于关于这一世界确立时所完成的绝对奇迹的理论，这一理论使其他一切都无法与基督教的生活世界相比，并赋予它一种绝无谬误的神性本原；要么以证明基督教观念与哲学上可以成立的绝对圆满的科学认识的一致性为其出发点。第一种理论已不可能成立，因为绝对的历史思考已延伸于基督教的起源，而且这一起源由此得到的说明是令人信服的，尽管还存在着某些阴影。我们确信，这些阴影如果能够被照亮，也只可以通过进一步的真正历史研究的途径，而不可在这阴影的昏暗之中再塞进那些特殊的、超自然的、基督教独有的因果关系。第二种理论不仅因基督教生活世界的抵制，而且也因这样一种绝对的、设计出最终和永恒真理的哲学之不可能而陷于失败。类似的情况是，人们曾一再小心翼翼地尝试着从基督教中剥离出哲学真理的内核，但并未成功，因为这一内核对于现实宗教情感总是显得太科学、太抽象了，而对于科学而言，又过于依赖主观性的个人信念。基督教甚至也不可被归于理性上必然的价值概念之下，因为尽管存在着一种价值之理性必然性（Vernunftnotwendigkeit）的哲学理论，但却没有一种具有特定价值内

容的理性有效性(Vernunftgültigkeit)理论

可见，并没有一种能够确立基督教之有效性的据有说服力的自明性前提。既然没有现成的前提，那么我们便有必要从这种令人困惑的特殊实体出发，一直追溯到所能达到的最一般形式，从中寻求更具直接性的前提。在这方面，先验哲学教导我们，应在先天的，即由自身的内在必然性构成的自在自为的理性活动(Vernunfttätigkeit)中探求可以达到的最终和最一般的前提。诚然，在经验内容的纯科学秩序中比在所谓文化价值中，更易于发挥理性的功能。但是，在后者，如康德所教导的，也缊含着一种先天的类比(analoges Apriori)，即一种按内在必然性产生的自律的有效性。它同样也寓于宗教之中。对此应如此进一步把握和解释，在这里可暂且不予理会。至少可以说，每一个宗教徒——或许他的思考特别偏向基督教——都不仅会承认这种先天性质，而且还会明白，这里所涉及的不是科学或道德，也不是艺术。如果我们着眼于宗教、思想所展开的独特方式，就会进一步加深这种印象。宗教思想在掌握一切表达和感染手段上与艺术想像极其相似，其差别在于它感受到一种超人性的、表露于一切之中的现实胁迫。一切表述都是神话性的、象征性的、诗化的，但在这些表述中却把握住了某种以宗教特有的方式蕴含着的内在必然性和义务性力量的东西。这样一种理论使我们有可能从最终的、哲学上可以成立的前提出发，按照其自身的有效性来理解宗教真理，这种有效性与其他理性的有效性之间有一种类比关系，同时又因其反理智主义而具有彻底的独特性。

于是，自然就出现了我在上文所讲的神学因失去了客观的哲学形而上学作为其参照结构所产生的后果，但是人们却不断从中推出各种必然的结论，或者在此问题上犹疑不定。一大批令人感到茫然的具体的历史宗教形式涌现出来，在历史—实证宗教这类集合名称之下，甚至又出现一大批个体宗教信仰。这种宗教观具有十足的反理智主义性质，但是，它因此也陷于所有种种驳杂形式的混乱之中，以致使我们失去借以判断和评价这些宗教形式的任何理智上可以成立的标准。康德的“纯粹理性界限之内的宗教”毕竟至少还是一个有条件的理性标准。他使宗教理性化、道德化了。然而，由于宗教观念摆脱了这些界限，一切理性标准便也不复存在。后果便是如此。不过，这并不证明，任何一种标准都遭到了摒弃，而只是说，它不再可能是理性标

准。它从其自身方面必须是纯宗教性的标准。人们必须放弃以客观的、外在的、因而与宗教无关的标准来衡量宗教；在有争议的情况下，人们必须从以内在力量表达其意见的主观性中推出其决断。如果宗教信仰中寓有一种先验性（Apriori）、即一种宗教所特有的有效性意识（Gültigkeitsbewußtsein），那么，这种先验性也会在不同宗教形式的冲突中萌动，正如它活动于与外在于宗教的世俗思想的对抗之中。如果没有发生争议，那就无需作出判断，仍可保持原有的确定信念。一旦遇有争议情况发生，隐藏和作用于宗教主观性中的客观因素便会作出决断。这种决断是个人行为，是准备承担迷误所带来的风险的。这种标准是在富有活力的斗争和判断中自行产生的，它并非现成地存放在某一个地方，需要时可以信手拈来。所以，这样一种决断是反理智主义的，不同于任何科学判断，后者永远有现成的、至少是按照普遍原则可以提出的标准，它往往强加给宗教以迷惑性的、追求类似标准的愿望。尽管这种决断是如此的反理智主义，但它并非随意行为或者出于单纯的好恶，而是借助于那种作用于一切主观性中的有效性成分以一种客观必然性感觉来运作的。这种决断使人感觉到，自己已经置身于固有的、由直觉得来的主要精神运动之中。

这种客观性愈是被感觉为一种宗教所特有的客观性，科学数据也愈加不再被用作宗教的参照架构。宗教信仰随之也会停止对科学事实的干预，转而自然地返归其固有的内在性领域。反理智主义绝非粗暴地摒弃一切科学成分，也并不想人非非，而是借助主观性中所含有的客观—宗教性成分，将宗教情感集中于自身之上，它充分承认科学的自主性，力求避免或消除与之发生冲突。宗教独立于科学，并不意味着敌视科学。

再者，如果说在这类决断中包含着一种客观必然性感觉，那么，就不可否认，在此以前，种种不同的宗教形态中同样存在着这种感觉。这样看来，如果各种必然性之间没有酿成灾难性的冲突，那么各种宗教形态之间必定有着一种内在联系，必定存在着一种可以感觉到的、能够被设想为不断向上提升的发展，尽管这种发展经常被中断、受到阻碍和敌视。一个人自己的决断必须被置于可以企及的最广阔的视野之中，并在此一视野之内被看成是此前所有发展所达到的高潮。当然，这里所指的发展，其推动力（Antrieb）并不是逻辑必然性规定的，其结果也不是一种逻辑—理论命题。这种发展必然与道德和艺术

发展一样，其结构中保持着非理论性的或者反理智主义的方面；同样，整个发展概念和生命向上提升的冲动，也不可能从逻辑思想运动法则得到理解，这是一种充满着内在必然性和有效性的概念。在这里必然会产生一种内在结果，它虽然没有逻辑依据，但作为追求至高和终极目标的上升运动，以及作为内在的统一体，却可以被直觉地感知和描述出来。黑格尔思想之所以有其永恒的理由，只是因为它并不是一种纯理论逻辑所能够把握住的。黑格尔逻辑本身具有制造对立和整合的创造性力量，它不再是纯逻辑，却又仍然是十足的逻辑，以致无法把握发展动力的固有本质。坚持这样一种非逻辑而又可以直觉地作为统一体加以把握的推动力的主张，正是柏格森的发展学说中的正确之点，在这里，姑且不论其中关于逻辑的和非逻辑的统一体思想的关系这一无比棘手的问题。我们如此非逻辑地理解发展冲动（Entwicklungstrieb），至少有可能为停滞、倒退、发展失误和各种支流留出余地，这在过去、在将发展置于辩证的一泛逻辑化程式中的情况下是根本不可能的。

此外，我们坚持这样一种意见，便有理由将个别发展阶段和发展点不单单看成是逻辑上必然经过、并由下一个发展阶段立即“承接”的环节。兰克(Ranke)[①]以这个词对抗黑格尔辩证法，但又并不想以此否认发展思想本身。每一个作为存在于万物根基中的动力的创造性表现，都拥有自身相应于具体时刻和总体状况的生命。每一点都是运动之流中的一个蕴含于自身并对于自己有价值的因素，都是向终极目的接近的运动。每一个正在向着隐约浮现的绝对存在运动的同时，仍然具有自身独特的价值。兰克以历史学家的本能修正黑格尔学说，他指出，每一个时代都与上帝直接相关，但并不想以此取消变化和发展的长河。那种寓于纯然主观性决断中的客观性后果是，每一个被深刻和生动地体验到的瞬间自身，不仅包含着对其自身合法性以及与绝对存在的固有关系的认识，而且也怀有对于正在接近形成过程中的最高的终极目标的意识。所以，在某个时刻所做出的决断，只能把自己所把握的宗教生活方式作为所能达到的最高的宗教生活，它根本无法为这种宗教生活方式的永恒性及其在未来的发展提供任何科学上的确证。只有在与绝对存在的接近中，这种决断才能找到自身的合法性和真

① 兰克(L.Ranke, 1795－1886)，德国历史学家。——译注

理，同时，它借助于发展观念，表明自己优越于那些因与基本的发展冲动存在某种关系而形成的宗教形态。这整个设想本身并非其合法性的证明和信念的实现，而只有它真正以宗教形式独立完成的判断的后果与验证。但是，这种判断要求这样一种佐证和确认，由此又获得具有重大宗教一实践意义的阐释。

假定在当今斗争中具有宗教活力的判断肯定着基督教生活世界，这样一种发展学说的基础又特别以这种肯定为其根据，那么便会随之产生一系列新问题。正如上文指出的那样，“基督教”是一个具有特别多层面涵义的概念。它的多义性直观地表现在诸大教派的并存，所有这些教派都有其历史权利与基督教认同。这也表现在基督教生活世界力图摆脱古代一中世纪的模式、通过与现代潮流的内在接触来改造自己的尝试中。这些尝试作为所谓现代主义——这是某些专家给新教和天主教经院神学中的异端的称号——存在于一切教派之中，但其可靠的立足点却在新教领地之上，新教因此而面临分裂的危险。如此明显的差别有基督教本质上的内在原因。“基督教”一方面是一个非常复杂的历史产物，另一方面又由于它将纯粹的内在性与强大的实践性联系起来而具有进行巨大变化和适应的力量。前面曾经强调指出，基督教中蕴含着以色列先知论（Prophetismus）的巨大而质朴的力量、耶稣的上帝国教训的固有特点、保罗的恩宠宗教、神秘祭仪宗教、基督膜拜与基督神秘主义、斯多亚一柏拉图伦理学与唯心主义形而上学等，所有这一切都聚合起来，成为一个活泼运动的整体。此外，它还有与一般文化状况相联系的巨大变化：如基督教扩展为中世纪文明、新教中出现的激进的人格化和个体化以及与现代世界观和当代的实践一社会活动的融合。可见，对基督教生活世界的肯定必须同时说明，它指的是哪种意义上的基督教生活。于是，我们重又面临在相互冲突的各种主张中作出决断的问题，重又在狭小范围内面临我们曾在更广的范围内遇到过的同一些问题。在这一方面，人们也曾尝试以纯科学手段作出决断，但这种尝试也未能成功。有人自认为在形形色色的发展背后可以设想存在着一个始终不变的“基督教本质”，并针对此一本质作出决断。哈纳克（Harnack）[1]在他以此为题的著作——当今传布最广的书籍之一——中试图从纯历史角度在耶稣的教训中确定这种本质。然

[1] 哈纳克（A. Harnack，1851－1930），德国新教神学家。——译注

而，这种作法不可避免地导致上帝国思想的现代化和康德化，而且大大曲解了——正如卢瓦齐中肯地指出的那样——基督教的其余内容。黑格尔信徒们将"基督教本质"架构成以逻辑—辩证顺序产生其一切现象的、完全明确地表现于终极结果中的基督教"理念"（Idee）。但这是同样的泛逻辑—辩证法的错误，我在上文曾将之称为宗教发展总体构想的错误，现在这一错误又影响到在基督教中基本形成的"宗教观念"的发展。除此之外，原以为可望得到的统一的终极结果并未到来；与此相反，却存在着形式驳杂纷繁、相互尖锐对立的倾向，其中最有发展前景的倾向恰恰不是基督教理念的实现，不是它以前所经历过的一切阶段的整合，而是对与基督教诞生时代根本不同的新的总体时代精神的迅速适应。所以，即便在这里，科学也于事无补，不论历史科学，还是哲学都如此。即便在这里也只有反理智主义的方法：以宗教的细腻感触通过使自己自由地融入丰盈的历史力量，通过坚定地吸收当今合理的生活价值，自由塑造当今和未来的基督性（Christlichkeit），正如每个伟大时代所做过的那样。同时，在决断中还包含着宗教创造性（religiöse Produktion）的因素，以及当代有活力的新启示因素。然而，寓于这种决断中的客观的内在必然性成分和宗教良知成分、对于历史的忠诚和虔敬、投入事物本身之中激励着我们的内在生命运动的意志——这一切产生出一种责任感，产生出一种使这种决断脱离单纯任意性和偶然性领域的内在压力。因此，便有可能从特有的宗教决断方面以一种关于基督教发展的历史观点回顾性地确证这一决断。以前我们就这种发展理论所说的一切，都适用于这种历史观点。当人们把基督教置于其固有的时代中去研究，而不是放在与现代发展的关系中去研究时，人们便能够正确对待每个时代的基督教；人们便能够从历史上得到支持和论证自己立场的东西而又不受历史束缚。当然，胆小怕事和拘泥于教义的人——在这一点上，基督教的支持者或反对者几乎没有什么区别——会认为，这种发展很容易使人们脱离基督教本身，因为它使得界定基督教的真正本质变得愈加困难了。于是，对尚是—基督教（Noch-Christentum）和不再是—基督教（Nicht-mehr-Christentum）的思虑便开始了，而神学家们的王牌是，禁止站在基督教圈子外面的人参与工作，似乎基督教是一个俱乐部，无需容忍那些不再赞同其章程的成员，不容许他们干涉自己的事务。现在，只要基督教尚有生命力和创造性，人们的确不大容易确认什么

是或什么不是基督教。可见，一种宗教观念是否可以感觉到自己是基督教观念，是否可以将自己称作基督教观念，首先必须由这种观念自己作出决断：即要看它是否真正感觉到自己是从基督教精神之中产生的。尤其值得注意的是，一种观念是否具有基督性的标志在今天的情况下不可能在于，基督教历史上的某一时期是否被作为信仰对象，并因此进入永恒的、脱离历史语境的神化领域；因为在现代精神光照之下，事物发生了巨大变化：对现代精神而言，历史已被列入一般事实的联系之中，直接的宗教情感只可能是针对超历史、针对上帝本身的。这绝非某些科学认识的结果，而是现代精神的总体气象（Gesamtinstinkt），现代精神对于历史采取了不同于中世纪和古代晚期的态度。不过，这样一来"何为基督性"便首先取决于实际的上帝观、对生命的感受、对世界的态度、道德精神以及对未来的信念。只要保持着个人生活与单纯的自然和世界的对立，保持着再生与升华的使命，保持着通过充满信赖地献身上帝而使人从原罪和痛苦中得救，保持着人格与人性具有无限价值的道德信念，保持着对那个使有限精神在上帝中臻于完美的上帝国的盼望，这就是说，只要保持着人格主义与泛神论之间的全部张力，保持着超越世俗性与世俗幸福之间的全部张力，我们便拥有基督精神，从而也就拥有基督教本身。历史性并未因此而失去其意义，它成为教育和直观的手段，成为加强群体意识、加强统一与融合的手段，但却不再是直接的信仰对象。至于人们个别地赋予某段历史什么地位和意义，这不再是科学的事，而是自由的宗教想像的使命。关于这种想像及其与历史史实的关系，本文无需再作进一步讨论。在这里令人感兴趣的只是对历史性的态度的普遍转变。这是在我们的时代形成的基督性最重要的特征。随之，这种上帝信仰与其道德之间的内在张力和问题便更加明确地表露无遗；由于上帝信仰与内在化道德和生存竞争之间的巨大张力，人们认识到，必须把后者与一种具体的宗教精神结合起来。而一旦人们认同并接受了这种使命，便会清楚地看到这种带有强烈宗教色彩的基督教倾向；人们根本无需怀疑这种倾向的基督教性质。

其余一切不再属于科学或者科学的神学。它们既可以根据具体要求、情势和个性以一种纯科学的方式表现出来，也可以为了这一目的而运用传统的基督教象征，或完全采用一种崭新语言。这属于实际教牧、文学或者个人表达的范围，尽可以各自别开蹊径。当然，人们将

会期待那些善于使用客观研究成果的人间接地顾及到科学：他们在其宗教陈述中避免与对事物的科学观点发生冲突，他们能够对科学观点本身作出宗教阐释，并从中得到宗教灵感。不过，在这里具有决定意义的始终是从中表现出的内在生活力量，以及这一内在生活表现自我的技艺。

沿着这条条路线，有可能而且也应该发展出一种科学的科学。当今神学院的神学在多大程度上实现了这一点，这倒是无关紧要的。一方面，当代神学是历史—语言学研究，这与上述主要问题毫无关系，并绕过了它们。在这一研究上将会有杰出成就，只是希望他们与历史学家和语言学家有更密切的接触。而另一方面，对后者也可以提出同样的希望。当代神学研究是为一般政治形势、为王室和内阁与国会中的以及躲在幕后策划的政党的关系决定的。神学院是国家政治力量角逐中的一个因素。所以，在这里精神状况及其需求的表现是非常有限的。神学院不得不满足许许多多与精神的和学术的状况极少关涉的要求，根本不可能单纯以学术成就为标准来判断它。其成员的任用绝大部分并不是基于学术和宗教的理由，而是基于政治和教会的理由，这便注定了其工作的平庸。但是，在神学院中的确存在着一种超越这种局限，同时又可能在其内部受到支持、甚至往往受到足够支持的立场，上文已经对这一立场作过描述。根据这一立场，强烈的反理智主义话语可以与学术性的宗教理论及其发展结合起来。

这种立场是否满足当今占据主要地位的学院派神学的要求，并不太重要。问题仅仅在于，它是否满足信仰本身的内在冲动或信仰的本能。既然问及这一点，当然要考虑到可能由此而产生的疑惑，这种疑惑往往是针对自施莱尔马赫发表《宗教演讲录》和赫尔德发表伟大的《历史纲要》以来便为我们所熟知的观点而提出的。这里所描绘的整个构想，并未超出我们历史视野内关于基督教生活世界具有最高有效性的命题。这种构想并没有为基督教之永恒存在、为整个人类通过集中于耶稣位格的宗教领悟而最终达到统一提供理论保证。它不可能提供这一保证，因为根本不存在一种对基督教最高有效性的理论—逻辑的证明。事情还不止于此。当然，无法排除下述可能性：也许除基督教以外，宗教也可能以其他高度发展的形式存在着，即便在外在层面上普遍实现基督教化的情况下，内在层面上也不见得没有这种情况。另一个从逻辑上无法排除的情况是：在某些条件下，我们文化的整个连

续性有可能中断，新的冰川时代和进化演变可能从根本上改变人类，或者将之重新抛回野蛮状态。作为纯然的抽象可能性，这一切都是不容置疑的，没有谁会认为不可思议。所以，我们得出的结果也许恰恰应该是：在无限的发展长河之中，基督教生活世界是我们所知的宗教生活的最高形式和启示。如果我们将来看到基督教仍然处于发展和变化的长河之中，而且必须将每个时代特有的基督性看成是仅仅对那个时代的一般状况而言方具有具体的有效性的话，那么，我们可能塑造的基督教本质也不是最终断语，何况这断语自身也处于流动的长河之中哩。这条长河是不可能从纯理论上加以界定的，正如我们的决断自身并不能建立在理论上。这岂不成为最令人生疑的主观主义和露骨的相对主义？岂不是全然背离追求永恒和无时间性的方向？岂不是把过于复杂的概念加诸简单的信靠之上，岂不是把难以容忍的条件加到无条件的存在之上么？

这类诘难都是意料之中的。我们首先来看对主观性的置疑，我们承认这种主观性。主观性并不排除对内在必然性和有效性的意识，只是否认为此两者提出逻辑证明的可能性。我们不再讨论这种理论对实践造成的困难问题，因为这里论及的恰恰不是实践，而只是论证着实践而又无需直接干预实践本身的理论。以复杂性指摘一种科学理论是没有任何根据的；复杂性之于理论完全是适得其所，因为科学以其所提出的问题必然使整个事物复杂化，不论在哪里复杂问题都是很难给予简单而又直截了当的回答的。在这里特别讨论一下相对主义的指摘。

整个方法果真是相对主义吗？当然，假定问题只是反理智主义，只是仅仅根据宗教力量的生命力及其在暗示性想像中的体现验证各种宗教力量的话，那么，在无法界定这类力量体系的构成情况下，相对主义自然便会是不可避免的后果。假定与此相联系的尚有——完全像在当今的实用主义和生命哲学中的情况——将一切科学理论当作单纯的实践技术的观点，那么，我们便无可救药地陷入相对主义泥潭之中了，但是，只要反理智主义在这里得到采用，它首先必须被纳入关于精神本质的先验理论的架构之中。人们尽管可以从进化史的角度淡化先天性，并强调其人类学方面，强调它与人的感知和时空范畴有不可分割的联系，但始终先天地存在着一种通过内在的逻辑必然性运作着的、追求普遍逻辑一致性的理性活动。先验主义就其本质而言是反相

对主义的。无论在方法上还是在内容上，价值理论都应当与这种理论理性学说区别开来。但在道德、艺术和宗教方面，总是承认一种非理论的有效性的存在；它与理论理性的有效性共同构成了一般理性的统一。逻各斯是包括理论的和非理论的有效性的体系（System der Gültigkeiten），因此，它是一个创造性的生命体，而非致命的理性化，它始终导向一种终极有效的必然存在，而不是一团斑驳陆离的诗意乱麻。诚然，非理论的有效性同样是一种为进化论所淡化、尚未被揭示出其终极目标的有效性。但是，不仅目的论的方向已经被指明，而且在发展的每一点上都有可能对其中互相交织和重合的种种特殊构成形式作出判断。这样一来便有可能形成一个发展主流，这一主流与那些耗尽能量的漩涡与迟缓的支流相抗衡。如果我们将产生于希伯来先知主义的流派看成是这样的主流，那么，我们在这里所达到的不会是别的，只能是对最接近所寻求的目标的意识。目标本身总是存在于这种接近过程中，一切不可知的未来可能性都无法贬低已经达到的结果，或者通过一种可能的关于未来的空中楼阁使之失去根基。当下完全充满了上帝的直接临在，而所有其他可能的启示问题则留待未来去解决。所有这一切显然不是相对主义。因为相对主义认可其周围的每一个发展环节的合法性，而又不可能由此出发去展开争取真理与深层的斗争。毋宁说，这是对终极有效的目标的肯定，也是对这个目标日益临在于接近过程中的肯定。而且，个别因素并未因此被贬低为单纯的过渡阶段或权宜措施，从而沦落为实现终极目标的工具。但是，如果我们持有那种内在于一切人类历史的逻辑理念演生进程的观点，就难免发生上述情况。不过，这种种非理论的有效性的固有特点是，它们始终在每一重大的构成形式中都怀有目标，以一种特有的、尽管接近程度不同、但却以其可能的方式表达着整体的强力接近着目标。它们是发展过程中的因素，但每一因素都同时有其直接、个体的意义，这是一种它所特有的与上帝自身的直接关系。它们具有时代特点，同时又是对于绝对生活的接近。这一绝对生活何时和怎样显现出来，以及是否一切个体生命——除了它们以历史一个体形式分享这一完美目标和价值以外——最终都将被允许参与其中，对此，我们尚一无所知。讨论这些问题的是末世论、预定论（Prädestinationslehre）、进化与再成肉身说（Fortentwicklungs und Reinkarnationslehre）。不过，这一切观念全系宗教想像的产物，并非认识的对象，但是认识在这里并

非是不可或缺的因素。相对主义总是认为生活高于思想，它因为具有无限的运动长河之历史直观性，以及对个体的珍视和对任何纯逻辑—辩证结构的排斥等特点而具有明显的危险性。为了从这样一种相对主义的羁绊之中解脱出来，只需对一种作用于所有这一切之中的非理论的有效性表示认可便足够了，因为这种有效性总是以特有的宗教信念和决断的方式进入所有觉醒的意识之中。

这并非相对主义，而是主观主义，因为它放弃以理论构想的标准作出的决断，而是纯然从个人的真理感觉推出决断。不过，即使这种主观主义也有其特殊情况。它虽然是由主体作出的决断，但此一决断绝非仅仅针对主体。它是一种被有效性所把握的状态(Ergriffenwerden)，这种有效性虽然只有在个人情感中才可能得到贯彻，但却是一种普遍的内在必然性，并适用于任何有能力感知它、以个人方式实现它的人。这种主观主义所凭靠的形而上学背景，不是以具有理论强制性的逻辑架构起来的，而只能——正如它只表现在个人态度中——在这种个人态度中得以把握。这是一种富有生机的理性运动背景，它以常新的创造形式出现，灵魂可凭直觉进入其创造性目的之中，当然必须充分认识到，凭直觉去把握真正的目的所冒的风险，而且不可能以思辨性构想为自己的冒险行为辩护。欧肯的“精神生活”(Geistesleben)和柏格森的“直觉”(Intuition)指的就是这个意思。本文不可能继续讨论这些概念。在这里应强调的是上述主观主义只能被正确地理解为一种形而上学的表现，这种形而上学本身自然是主观形而上学。沿着后一条路线，人们的思想便接近了新柏拉图主义、艾克哈特(Eckardt)[1]，以及一种包容现实发展和现实位格的神秘主义，在这种神秘主义看来，上帝和主体尽管是具有差异性的实体，但主体却能在上帝之中行动、感觉和思考。

从这样一个立场看，对基督教生活世界的肯定便是对宗教史发展的伟大成果的肯定。塑造基督教生活世界的当代形象，是宗教意识的发展中迈出的伟大一步。我们由此而肯定的并非过渡阶段和权宜措施，而是肯定针对我们和只为我们所认知的宗教生活的最高启示。至于千万年之后会发生什么变故，至于这种生活世界——正如它自己本

---

[1] 艾克哈特(M. Eckardt, 1260－1328)，德国最重要的神秘主义者，多明我会修士。——译注

身产生着个性不同的团体——是否必须不断地承认在完全不同的条件下产生的至高的人格主义宗教生活的个体启示，对所有这一切，我们可以坦然地委诸未来作出决断。我们只需知道，如果发现我们宗教命运的未来在每一个可以看到的时代均是伟大的欧洲宗教决定的，那么，我们便不会是历史偶然性的俘虏，也不会成为拘泥于传统情感的牺牲品。

于是，最终起决定作用的仍然是对实践的态度问题。当然，极少有宗教哲学家真正关心实践运用的问题，他们为了自己思想的明晰性竭尽全力，为了在书中表现自己的学说更是不惜耗费大量笔墨。他们仍停留在自由主义和精神上的自由贸易时代，每个人都关心着自己的思想，并期望在有学问的人中间最终能达到共识。但是，这种期望只有在以个人自由主义为前提的理智主义条件之下才是正确的。它假定有一种人人皆认同的理性和理论方法，这种假定允许人们期望所有具有思维能力的人均能获得一致的结论，并通过普遍的赞同达到终极和谐。由此，人们相信教派局限已被消除，理性宗教时代已经到来。但是，现在人们大多已抛弃这种观点，部分原因是这一结果并未出现，主要原因则在于，我们是从反理智主义出发来理解价值世界以及宗教世界的。所以，根本谈不上一致性和对这种一致性的期待。继启蒙运动而起的浪漫派的主观主义因缺乏组织社会群体的能力而流于独断和嘲讽式的自信，在自由主义及其理智化的创造式微之季兴起的新浪漫派，也有同样的性质。它像旧浪漫派一样也将难以持久。诺瓦利斯、施勒格尔、费希特、施莱尔马赫当时从最极端的个人主义走出来转向集体形式，转向国家、民族、社会、教会，并思考了从复兴中世纪一直到未来社会主义的一切可能性，今天社会学问题的大量提出和讨论再次预兆着类似思想的回潮。即便宗教理论也不得不重视其问题的社会学层面。它不再可能停留在纯然个体化和人格化的构想或者变幻莫测的情绪表达之中。它要么面向未来新的宗教群体，全力通过论战和建构为之作准备，要么必须与现有的实际组织建立联系。这里所说明的宗教理论可以与新教建立这种联系，而且这种理论大部分原本就是从新教自身之中产生的。

当然，这里会出现一个严肃的问题，即这种联系可能采取哪一种方式，以及这种理论怎么会必定影响历史性的宗教组织。不过，如果从这种理论出发，这个问题还是比较容易回答的。包容于此一理论之

中的反理智主义、对象征性和审美性语言的承认，以及它们特有的宗教信念，足以从整体上使实践根据自身的意愿和能力自行其事。这种理论只为布道、默祷和授课的独立性提供一个一般的理论背景，此一背景本身无需布道式地宣讲，而是使布道得到科学上的支持。至于布道——在这里同时也指一切实践—礼仪活动、一切教牧和个人言论——如何利用和塑造、如何改变和丰富、如何简化和扩充基督教思想宝库，这是它自己的事。只是它必须力求达到一种至少能够避免与客观的世界认识发生冲突的内在性，并以人格的强大力量作为宗教性的基础，而一切形式和象征只可能是这一力量的表现手段。

在这里，固有的科学全部停止活动，只剩下与它的间接联系。对于启示的最坚定信仰和最富于内在性的视野可以通过布道表现出来，只是人们必须排除这两种理论的干扰，以便真正的生活得到表现。在这里，班彦[1]这类补锅匠的幻想和施莱尔马赫的精神崇高性都有其存在理由。反理智主义关注的是力量与生命，而将形式作为形式接受下来。所以，一切需要、各种思想和所有社会阶层都能够得到满足，所有这一切都促使宗教消除它与现代世界知识的粗暴对抗，并对新生力量和新的世界观作出富有创造性和宗教性的解释与评价。这种基本理论毫无妨害，因为它从不进行直接干预。事实上，它增强着宗教的生动性和直观性，但只通过开辟创造性的源泉，而不是借助直接教训。这就是形势所要求的一切，它足以满足各种真正的宗教需要。

只是在一点上表现了这种理论对组织的直接影响。理论要求各种组织宽容大度，要求它们在对于基督性、在对于生动评价《圣经》和基督教历史的共同意志的框架内，赋予宗教主观性以自由。这种要求意味着克尽义务的灵活性、尤其是礼仪程式的灵活性。对这一点，本文不再作进一步的讨论。新教教会在实践中是否以一种真正有进步意义的方式接受这一要求，并非本文讨论的一个问题。至少在我们这里，那种仍然束缚于古代一体化制度中的温和的国家教会形式，肯定并非最终的解决办法，尽管它曾在百年之久的时间占主导地位。每一场对这个问题的重新讨论要么给这些庞大的组织注入一种宽厚的活力，要么使它四分五裂、陷于教派和宗派纷争之中。在后一种情况下，当然便会出现一个令人沮丧和充满危险的局面。本文描述的理论恰恰在

---

① 班彦(J. Bunyan，1628－1688)，英国传教士和作家。——译注

于，全力避免这一局面。新教教会的分裂状态能够在多大程度上得到遏制和克服，部分取决于教会领袖和政治当局的睿智，部分取决于教条化狂热的节制程度，部分取决于有教养的平信徒的远见和认真态度。四分五裂的状态加剧了天主教方面对我们文化所带来的危险，文化与科学对新教的影响也将受到严重损害。除了鄙夷文化的狂热派谁都不会从中受益。

在另一方面，理论本身与实际问题的关系也并没有陷于混乱。它使逻各斯成为神话的背景，作为理论不会将建构和表述神话当作自己的任务。这样一来，为具体情况和时代思潮所制约的实际理论与纯科学理论之间的差别仍旧得到承认，而且，理论因此而更少受到实际生活和剧变的威胁。偏于秘传性质的与更加公开的宗教学说之间的差别，也不容忽视。如果说后者具有更富生命力的优点，前者的长处则是具有科学思想的牢固基础。这种差别表现了最终作为本文全部论述依据的东西：承认生活与思想、神话与逻各斯的两极对立。

# 宗教情感的先验问题

——答施皮斯

(1909)

施皮斯(P. Spieβ)[①]先生在《宗教精神文化》(*Religion und Geisteskultur*)杂志就我的宗教哲学理论、尤其就我关于宗教情感的先天性概念进行了讨论。由于目前我正在从事完全另外的一种学科即纯历史学的研究，所以，我只能在极其有限的范围内考察这一颇有见地和值得感谢的批评所提出的思想。我只好长话短说了。他提出异议的方式迫使我不得不谈一下我的特殊研究方法，因为这种方式恰恰是由于综合不同兴趣倾向达到的结果，往往不会立即引起寻常的系统神学家们和教义学家们的关注，但却同时胜过偶然的个人兴致的综合。这种情况——类似我的老师狄尔泰(Dilthey)[②]——是时代的历史和哲学探求的汇合，只是我想由此出发获得比狄尔泰更加牢固的立场。这种设想使我转向先验主义(Transzendentalismus)，试图由此满足上述两个方面的要求。[③]

我的工作的本质从一开始便在于平衡历史学和系统神学两方面的兴趣。我一直认为，它们在很大程度上可以彼此相互推动。在我看来，历史学的结果始终是一切人类事件的交织状态，即宗教的和外在于宗教的、基督教的和非基督教的事件的交织状态。从事物的现实进程和现实联系看，人们根本不可能赋予宗教情感以一种不同于与之盘根错节地交织在一起的精神生活的另一种实现方式和另一种产生形式。基督教尤其不可能具有不同于非基督教的事件因果律。现在，以往基督教的这种自我感觉基石单单在文献和语言资料的影响之下——

---

① 施皮斯(P. Spieβ)，不详。——译注

② 狄尔泰(W. Deilthey，1833－1911)，德国哲学家，被认为是世界观理论和生命哲学的主要代表人物之一。——译注

③ 参见笔者《现代历史哲学》一文。

虽然没有种种假说的参与——便已完全崩塌。但从另一方面看，人们在自己的宗教情感、尤其在基督教氛围的影响之下获得的确定品格(Charakterbestimmtheit)，又不可能让这一整个领域完全听任心理主义(Psychologismus)在与环境的联系之中从心理发展的诸多舛误去进行因果关系的推导，因为，人们在承认这一原则的情况下，不得不让伦理的、审美的和纯科学的理念世界听任最基本的心理基本特征的联想、舛误和变化的支配。对此，宗教情感和整个的理性自我理解在以其全部理想价值进行着抵抗，这种理想价值终与宗教、与对事物的绝对理性基础的确定信念同时浮沉。由此便产生了一个与宗教意识和其他理性功能有关的问题：同时承认受历史学、心理学、因果律制约的因素和由内在必然性产生的具有创造性的有效真理的因素，并将这两者区别和联系起来。

这只是我提出问题的方法。据我看，这同时也是当今普遍的知识状况。当今的知识状况在将一切现实的东西历史化、心理学化和相对化的过程中享受着其认识论上的胜利，但这样一来却恰恰切断了自己通向一切规范性的和客观性的事物的通道，并因此而充满了越来越强烈的对绝对性即对宗教的渴求。目前使我不断进行思考的便是这种普遍的生活问题，而不是要求使系统神学与科学方法连接，使之与其他学科处于平等地位。当今的系统神学与巨大的教会组织、政治权力和群体本能联系得太牢固了，所以，它无需过多地探求科学方法和与一般思想的连接；同样，科学界对系统神学并不在意。另一方面，即便与"科学"的连接与颇为棘手。因为科学并没有统一的方法；如果人们实现与这一派别连接，便失去了与另一派别的连接。对于纯粹的心理至上论者和实证主义者来说，我的宗教理论像教皇的通谕一样是明显的迷信。于是，人们甚至对哲学上的学派对立也越来越采取无所谓的态度，只是尽一切可能寻找出路，摆脱这种压抑性的困境。只有在一点上，即在涉及明显的、不容辩驳的人类事件的统一性和同种属性这一点上，有必要、且有可能与当今科学意识连接起来。这便是我所要求并在实际上建立起来的与当今科学意识的唯一连接。

此外，整个问题的提法本身已经不再是一般意义上的"科学"问题，而是希望在现代思想内部同样适应因果—心理(Kausal-psychologisch)因素和创造性—理性(produktiv-vernünftig)因素的派别的问题。正如施皮斯正确地认识到的那样，这是与康德派的连接。这

意味着，我将沿着剖析心理学与认识论的关系这条途径寻求问题的答案；另外，我将在宗教领域中引入先天(Apriori)这个概念，因为认识论的本质恰恰在于揭示一种从心理学上无法推导而仅仅可以进行分析的创造性能力，这是一种规定着有效认识的能力。[①]人们看到，这个概念有双重含义：其一是表达理性的自律性；其二是指普遍必然的东西，理性借此与那种只有从心理学上方才可以把握住的多变的和相对的事物区别开来。先天概念借助前者成为表达理性—必然性和纯然事实性之间的二元论公式。它通过后者成为对文化价值进行科学理解的手段，这种文化价值是通过在每一个客观文化价值上揭示出普遍的、渗透于作为其先天性的个案并包含于这些个案之中的原则完成的。结果便产生了一个客观价值的或者伦理学的体系，它发展着寓于历史中的渴望适用性的欲求和对于体系的责任感。

---

① 参阅我的两篇文章：1904年发表的 Das Historische in Kants Religionsphilosophie《康德宗教哲学中的历史方面》和1905年发表的 Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft《宗教学中的心理学和认识论》。这些论文也从多方面研究了宗教情感的先天性这一概念。这一概念，以往也曾引起过讨论。如迈耶尔(E.W.Mayer)在一篇题为《论宗教哲学的现状》的文章中写道："宗教情感的先天性：集中于这一口号中的纲领在现代神学界的青年中所发挥的影响，颇为令人惊异。这种曙光给人以危险的魅力，'青年人为愤怒挫败'。这在某种程度上完全是可以理解的；因为站在这个纲领后面的，不仅有一个像特洛尔奇这样的家喻户晓的神学家形象，而且还有一个高大的影子，即康德'披上甲胄的影子'……于是，他们今天排成长长的队伍，仿佛手持棍棒和火把走出来，寻找宗教情感的先天性。……我承认我属于黑林(Häring)、卡夫坦(Kaftan)、赫尔曼(Herrmann)、特洛布(F.Traub)、沃伯明(Wobbermin)等人的行列[i]，不无疑惑地注视着这一系列队伍的人，我怀着一个看着自己儿子们丢下日常实实在在的工作[这便是里奇尔(A.Ritschl)的教义学]，出去寻找智者之石的父亲的感情，目送正在地平线(谁的?)上消失的队列。"冯特(W.Wundt)从其心理学—遗传学理论出发，在他于一九一一年发表的 Probleme der Volkspsychologie《民族心理学问题》一文中对此提出异议；不过，这方面的异议不宜在这里讨论，因为它要求详细分析遗传说原则。参阅于一九一一年《科学的神学杂志》发表的蒂默(Thieme)的文章 Die genetive Religions-psychologie《遗传学的宗教心理学》。列夫科维茨(A.Lewkowietz)一篇题为 Die Religionsphilosophie des Neukantismus《新康德主义宗教哲学》，载于一九一一年《哲学与哲学批评杂志》的文章中从先验哲学本身的立场对我进行了攻击；他的攻击主要针对本文第5节所表述的经验性、自我和思维性自我的互相融合与现实差别的思想。

i 沃伯明(G.Wobbermin，1869－1943)，德国新教神学家；冯特(W.Wundt，1832－1920)，德国哲学家和心理学家。他于1879年在莱比锡创建第一个实验心理学系，1881年创办《哲学研究》，这是一种早期心理学专业杂志；里奇尔(A.Ritschl，1822－1889)，德国新教神学家，他认为称义学说即消除对上帝的罪意识(这是经验—心理上可以把握的)。卡夫坦、赫尔曼等人都是他的追随者。——译注

施皮斯正确地认识到，先天性之用于宗教意识，有别于康德对这个概念的特有基本用法。在康德哲学中，先天性在用于说明理论理性时，即在说明自然科学对经验进行理解的理性时，指科学认识的有效的统一和综合功能，这首先表现在时空直观中，继而表现在现实的因果结构中。然而，这在康德哲学中绝非先天性的唯一含义。康德也承认，在伦理的、宗教的和目的论—审美的理性之中，同样存在着一种先天性，当然，这种先天性的含义不是科学理解的统一和综合功能，而是在伦理的、宗教的和目的论—审美的观点之下，从自身固有的法则产生的方式，它具有理性必然性的现实判断和观察。这后一类先天性所具有的整合性功能并不是作为科学的理解活动，而是作为从必然性的理性内核放射出来的具有统一性的人格建构因素。所以，我自认为有理由赞同康德的这一先天性表述模式，进而把康德模式作为我的立论基点，尽管不容否认，在运用康德思想时，也存在着对其原初概念的某些扭曲。现代新康德主义的某些学派只想运用第一种模式，而将第二种模式作为康德思想中神学的和二元论的残余加以排除，这是一种自然主义的片面性。先天性是康德哲学的基本思想。

当然，我在运用这第二种先天性模式时，对于康德也有所超越。我强调它在创建统一的人格性中具有的整合功能，由此将它归结到那种隐藏在灵魂及其基本统一性背后的理性内核，这样我就达到了对物自体本质的把握。在这里，施皮斯正确地看到，这近似费希特和施莱尔马赫；他本来也可以说与欧肯[①]和西贝克(Siebeck)[②]相近，在他们身上反映了同样的情况。我觉得，如果人们不愿局限于小心翼翼地进行一种不表述前提和结论，而是完全满足于分析的批判的话，这样一种思想的推演便是绝对必要的，也是无法避免的。康德的批判所能够做到的便是这一点；其功绩在于，他以局限于分析的方法揭示了寓于理性之中的巨大奇迹。但是，人们首先必须揭示理性中包含的具有形而上学性质的前提和结论。人们可以将之暂时存而不论，但不能永远不予理会。这些前提和结论通过独立证明理性的先天性而存留于批判之中，但这并未解决问题。康德学说的背景是形而上学论断，这是一

---

① 欧肯(R. Eucken, 1846－1926)，德国哲学家，1908 年获诺贝尔文学奖。主张行动主义(Aktivismus)，反对书斋哲学家们的单纯理智主义。——译注

② 西贝克，不详。——译注

种修正了的单子论，这一前提必须得到明确表述，因为重要的不再仅仅是经验与因果理解的理论，不再是反功利主义道德，而是论证和发展一种文化哲学。

施皮斯正确地表述了我提出的问题方式，也正确地认识到了其中所产生的困难，尽管个别地方还有些误解和我不敢苟同的推论。但应该承认一个主要事实：我的方法中原本存在着本质性的严重困难。这并不可怕。其他可能采取的观点同样有着机制上的、在我看来是更大的困难。纯心理主义（Psychologismus）将任何形式的有效性思想化解为对因果必然性的产生过程的描写，从而最终消灭了一切有效性、甚至思维本身的有效性，而思维本身的有效性恰恰是心理主义必须赖以存在的基础。教义学上的超自然主义（supranaturalismus）无法将其命题的神启性质与人类精神的纯自然素质区分开来，也无法为神圣交流的过程确立任何概念；此外，它通过一种不可克服的、令人怀疑的神奇护教学毁弃了其固有的、具有绝对的——因其外在于世界、外在于人——确定信念的力量。所以，我不可能附和这两种观点；我自己观点中的困难并不妨碍继续坚持我的提问方式。我觉得，由于我的提问方式同时承认按照心理学—因果律—事实性所发生的事件，和按照批判性—有效性—自主性—必然性所发生的事件，它似乎至少提出了正确的、符合一切现实经验的基本设想。心理主义是行不通的，它从根本上是一种悖理的平庸理论。超自然主义是行不通的，它是对其设定的历史因素的明显的绝对化。可见，批判主义（Kritizismus）必定大行其道，它至少在构想中考虑到了一切现实的认识兴趣。

施皮斯表述了我的提问方式中产生的几个困难，以此对我提出批评。他似乎将赫尔曼（Herrmann）的观点看成是摆脱这些困厄的理论。对此，我将尽可能简洁地逐一回答。对这一问题根本性的回答，也许是一部详细的宗教哲学才可能做到。

1. 施皮斯提出一个问题：人们怎么可能从心理—历史的东西剥离出有效性—规范性的东西？我愿意承认，这是批判性问题构想的根本困难。这恰恰也是一切思维本身的基本困难：一种思想本身什么时候才不再是某种单纯被给定的事物或一种自然产物，而是一种从纯内在必然性产生的自主性自我规定呢？即便在理论性的东西中，这也是难以评说的，在涉及文化的价值和内容方面就更难了。但是，在前一种情况下，没有任何真正理解逻辑的人会怀疑逻辑的纯然自主性。所

以，即便讨论文化内容，人们也不能、而且也不可以怀疑它产生于自主性自我制定法则的原则，尽管并不能肯定在一切个案中会发生一个完全摆脱心理活动的制定理性内涵的过程。我们的任务始终是，从历史的价值构成的总体财富中，在假设已经摆脱经教育而形成的东西的情况下，使自己自由地达到对于有效性和产于于理性的先天性的冷静认识。要达到这一点，首先只能求助于那种固有的确证感（Evidenzgefühl），这种确证感从心理上伴随着一切最后达到的对于有效性的认识；当然，这种确证感仍然受到欺骗，而且，由于它依附于形形色色的认识而面临着相对主义的威胁。实际上，在这里只能根据认真的比较、思考和潜心研究，澄清这些构成形式中的一致特点，体认这一特点，并将个别构成形式设想为接近一个仅仅在一般方向上、而不是在结果中已知的目的的手段。这是意志的、而非任意性行为，但却是经深思熟虑作出决断的行为，它敢于选择正确的东西，并从这一目的解析生活的可能性，进而直接证实自己。关于其中存在着的困难的绝对性问题，自从我的有关著作出版以来，我便一直未曾中断过思考，在这里不可能再次就此作进一步分析。我的意思是，从理论上看，在这一方面除了实践上已经做出的事情，不可能再有别的作为。在这里作出决断的，是把握着其已知真理的意志，它已经确定无疑地、正确地体认到了真理的运动。意志对于其物质性信念的合理与否，不再可能提出理论上的证明。这种证明也许早已被发现了。

2. 施皮斯认为，确定宗教现象的特殊性质并不那么简单，因此，这项活动的整个心理基础是颇为令人生疑的。我丝毫不怀疑这里也存在着巨大困难。但是，假如人们不愿将宗教现象化解为一种由纯非宗教现象组合而成的现象，而且将此一偶然的组合视为“宗教性”（对此，任何一种宗教情感都会将之视为谬误而加以抵制），假如人们不愿置身于一个超自然的教会权威的庇护之下（尽管它至少对于基督教呈现出其本质性的东西，而对于一切非基督教的东西则无需表示关注），那么，人们便会相信，采用分析的方法，必定能够发现宗教意识状态的普遍特点。一切都取决于具体运作，对此，我不可能在本文讨论。

3. 施皮斯说，将宗教现象归结于一种在其中起作用或者包含于其中的先天性，这并没有证明宗教意识的真实和合理。此话不无道理。先天性只确保宗教情感不致化解，融入错综心理活动的长河，从这条长河中，宗教情感只会作为产物，而不会作为有着立法功能的、

包含着本已必然性的原则涌现出来。但是，能够得到证明的，既不是伦理上的合理性，也不是审美上的、甚至也许不是逻辑上的合理性。在这里仅仅在于消除下述谵妄之念：科学似乎必须化解这些功能，使之成为生存竞争和最原初的基本活动毫无价值的附属品和产物，使之成为人类巨大的自我欺骗行为。它们固有的合理性是不可能证明的，因为这种合理性不可能从在其上的某种更可靠的东西中推导出来；这种合理性只能被操作、明确表述，只能在其运作中达到净化。它们之所以合理，乃因确认信念不依赖任何科学；它们只满足于保护自己不致因科学妄断而被毁灭。它们使人看到，科学不可能毁灭其自身以之为基础的自发的理性创造力。

4. 施皮斯谴责将先天性与心理—具体的东西组合成一个非理性的生命统一体的作法；这样一来，宗教便与其中同样发生这种非理性结合的伦理、艺术和科学没有区别了。我不否认：在形式上的奥秘性质这一点上，这些领域的确没有区别；在其得到实现的行为中，宗教与其他真正深奥莫测的功能相比，既非大的、也不是小的奥秘。因此，康德对于这些功能的解析被纯心理主义者和实证主义者视为相信奇迹的二元论浪漫蒂克。但施皮斯却认为，从这种得到承认的形式上的奥秘性质的同一性，可以推导出任何一次出现的先天本质的同一性；而且，由于他在先天性中所愿意看到的，只是能够奠立一种经验科学的整合性统一功能，他便从中推论出宗教的先天性与科学的先天性以及宗教与科学理解的重合（Koinzidenz），每一种宗教意识所独有的特殊性贸然被取消了。然而，这是我自认为有权利拒绝的结论之一，因为我在上文已经强调了科学的先天性与伦理—宗教—审美的价值判断方式的先天性的区别，我绝不会将自己局限于仅仅为理论理性的批判所确定的先天性。如果我在所有情况下将它称作“理性的”（rational），那么，“理性的”这个词在含义上也有其细微差别：它说明从普遍有效性中产生的秩序、评价，以及产生具体—现实的东西的性质；所以，在科学、伦理、宗教和艺术上，它可能有着非常不同的内涵。这些正是理性——作为从绝对性和统一性方面进行运作的力量——的真正产物，与之相对立的，则是完全通过连续性联系起来，又因原子论和相对主义而陷于解体的错综复杂的心理活动。对于“理性的”这个词，我完全没有许多神学家怀有的恐惧。它指的是一种自律性的有效性，容许人们将理论性的和非理论性的有效性区别开来。

5. 施皮斯完全有理由强调说，从我迄今为止的著述中，首先产生了一个进一步明确先天性与具体一心理活动事实的关系的问题。这正是应该对康德的问题本身提出的问题，这个问题不论从哪个方面讲，最终都将归结为下述问题：为分析和批判所割裂开来、在意识中却又无时不在相互限定着的成分，应该怎样重新合为一体？对此，仅仅用分析和批判是无法回答的，因为批判的功绩在于区分和维护先天性，使之不受单纯心理主义的影响。维护先天性只能经由批判即经由区分方才可以达到。理论恰恰作为这样一种区分过程，方才发挥其最首要的作用，即表述理性对于一切纯物理的和心理的因果律、对于一切纯实用性的相对主义所拥有的自主性。由于一切哲学的文化史的基本旨趣最终在于这种分离，所以，批判即便在因其概念的制约而受到局限的情况之下，也是一种关键性的基本行为，其解放性的作用即便在宗教哲学中，也可能对单纯的宗教史和宗教心理学产生影响。不过，重建相互关系的问题依然是存在的。康德本人曾着重提出过这个问题，但只是针对理论的和目的论—审美的理性；相反，对于道德哲学和宗教哲学——我认为，我在关于康德的书中指出过这一点——却摇摆于两种情况之间：一方面，他想着手完成此项使命，但这时他更接近黑格尔的理念；另一方面，他又将先天性变成内容上的自然真理，不论是自然法真理，还是他因之而使自己陷入启蒙思潮魔圈而不能自拔的自然宗教真理。康德在这里没再走下去，这当然有其充足的理由。只要批判始终局限于批判，那便无可作为了，因为批判可能以复归方式肢解意识的基质（Bestand des Bewuβtseins），并在具体活动中把握已区分开来的功能，但却无法澄清这一基质究竟是怎样产生的，也无法证明，究竟是怎样由于认识到这一实现过程而产生对存在于统一和区分状态中的、固有的基本关系的理解的。于是，人们由此便进入形而上学领域，这正是后康德时代提出的假说有充足理由要做的，这在今天也仍然不可回避，虽然人们有种种理由首先将批判活动孤立起来，并完全独自地推行下去。因此，我在以前的著述中也并没有超越批判活动，但我一直承认，探索创造性—理性的和具体—心理活动的因素的相互关系这一基本问题，将引向形而上学。关于我在这里所看到的解决办法，我只能简略提示一下。我觉得，一切先天性的东西的绝对性、历史理性形式的连续性和一贯性，似乎暗示着有限精神之中的绝对精神的临在行为，暗示着——如施莱尔马赫所说——个

体的灵魂单一体中的一种普遍行为。这种行为是一切先天性和一切历史哲学上可以把握的运动的根本理由，但它并非直接与受自然联系所限定的有限精神的行为巧合，而是在通过意志的自由构成和获得充溢着绝对价值的人格性时，要求后者听命于前者。我们也许可以假定，在神性的生活过程中存在着一种分裂现象，即这个过程分裂了开来：一方面进人自然发生和为自然所规定的灵魂生活，一方面进人处于历史斗争和形成过程中的理性世界，这个理性世界从这种灵魂生活出发，进行着自我把握和创建着人格世界。这是——在没有造物、没有神性的生活过程，因而也没有辩证法的情况下——黑格尔的理念或者是——在没有决定论和前定和谐说的情况下——莱布尼茨的思想。康德思想的背景是强有力的有神论，而这也是宗教哲学的背景。在此以前，一切哲学恰恰没有能够阐明自然与精神、宇宙过程与创造自由之间的这种相互交融，这也许永远不可能解说清楚，而只是被称作内在于生活的前提。人们尽管可以将这一前提分解成各种成分，却无法从概念上重新将它们综合起来。

6. 施皮斯将我的理论与赫尔曼截然对立起来，要求深人剖析我们两方不可调和的理论。我很想这么做。但是，关于这种对立关系以及我可能对赫尔曼所坚持的态度，都不想在本文讨论。我非常推崇赫尔曼的人格，并赞赏他著作中的杰出章节。不过，至今为止，我还未能把握住他的理论整体。我所能够理解的，是他那种排他性的超自然的教会信仰立场，这种教会信仰的基础是基督位格中的启示性奥迹，和通过这一位格所建立的恩宠机构，即那种能够保证赦罪和拥有救赎的幸福的群体。就其教育内容而言，这种信仰所能够表述的，无非是拒斥任何科学判断的、对于恩宠的确定信念，其根据是“耶稣”这个自然不可解释的位格。这一点怎样与赫尔曼其他具有康德性质的一般基础联系起来，至今我仍无法理解。这是他与康德宗教哲学最尖锐的对立所在。其间的联系只在于：宗教建立在道德意识之上。但即便在这里，他也偏离了康德学说，因为赫尔曼并不像康德那样，承认一般的宗教概念。尤其他还认为，宗教是某种绝对个体性的、在科学上无法把握的东西。我一直将他的这一论断看成是他的另一种手段，以此摆脱任何一种宗教哲学的竞争，将自己的立场仅仅奠立在基督教的确证经验之上。此外，他并不拒绝纯然的机械论—现象学的现实观念，他似乎尤其认为，历史并非科学。对他而言，并不存在宗教哲学，因为

宗教是科学无法把握的，宗教只存在于基督教之中；相反，却存在着一种科学性的基督教神学，因为这里存在着启示而不单是宗教，在这里有关于启示的、却不是关于宗教的科学。然而，既然启示的内容完全属于实践性价值领域，就不容理论科学插手，因此，启示的信仰内容仅仅是描述性的，它体现着寓于耶稣信仰之中的向善力量。这便是我在可能有种种误解的情况下对赫尔曼的理解。至于他的启示理论与他的康德认识论的关联，我却无从发现，所以，至少迄今为止，还无法精确表述我与他的不同之处。

7. 这便是我对施皮斯要作的简短回答。最后，我还想提一下现存的一种误解。施皮斯认为，我之所以堵死超自然主义的出路，是由于“不容许其存在”。我不明白，为什么它不可以存在。假如它能够得到证明，人们倒可以求助于它。我所深信不疑的只是，《圣经》批评，教会史和教义史之所以将其对象置于与其他事实同等的地位，乃是由于，在这一对象中不可能包含着有别于其他事实中所包含着的奇迹。我反对基督教超自然主义的排他性，因为它是不可证明的，不论从内在的皈依经验，还是从《圣经》传统，都无法得到证明。它不仅是不可证明的，而且也与一切历史学和心理学相矛盾。我提出的指摘不同于斯宾诺莎和当今流行的自然科学提出的指摘，而是属于休谟和康德的指摘。所以，归根结底，只有一般科学上的理解手段，不再有神学所特有的理解手段。基督教神学的独特性只在其对象的内容，而不在于特殊的神学研究和论证方法。当然，人们可以提出疑问，这样一来，基督教是否还成其为“基督教”，是否还能够恪守我们宗教意识的有效规定。今天诚然尚属薄弱的知识分子上层事实上否认这一点，革命党群众也随声附和，他们希望以此动摇与教会和神学亲密结盟的一切现存的东西。但是，这么做并非出于方法论上的考虑，并非由于没有这种以基督受难为基础的教会的救赎奇迹，宗教生活世界便不再是基督教，而是因为，对于当今的人们而言，这种生活世界的内容，即上帝和灵魂，从许多方面看，都已经变得十分可疑。一旦人们重新肯定基督教，或者感觉到了对它的急切需要，这个生活世界的不朽品格和内在力量又将对他们发挥作用。其中蕴含着某种对我们的生活而言不可缺少的东西，这正是我们所有伟大的唯心主义思想家们——除了激进的悲观论者——曾经感觉到和曾经承认的东西。今天的情况与一百年前完全一样。旧的论证手段已成过去，基督教生活世界的内涵也随之

发生了变化。但它在今天却恰恰对呻吟于资本主义、决定论(Determinismus)、相对主义和历史主义之中的一代人包含着一股充满青春活力的质朴而健康的力量源泉。我们只需设法重新论证和表述它。不过，这样一来，我们的核心的科学兴趣将产生转变，进入从历史哲学上规定着基督教的本质与内容的宗教哲学，进入一般伦理学，提出最终只能从宗教上把握人的目的的伦理学。于是，教义学和道德神学成为狭义上的实践神学的分支。这样，人们至少可以理解我的整体研究计划。由于这一计划早已由唯心主义哲学拟出要点，所以，我大都只是加以援引。于是，我重又与恩斯滕贝格[①]之前和复辟时代之前的方法联系了起来。

8. 当然，如果从整体上考虑实践—宗教的旨趣，我并不否认，本能和情感无需这类宗教哲学和伦理学上的引导，也能作出正确决断。只要科学对于明确性之需要，或者实践对于调解和澄清战斗性精神力量的需要，引导人们从事这方面的工作，便会达到这方面的认识。问题是，由此出发，以纯宗教情感的本能作出的决断是否能够站得住脚，它——如果能够站得住脚的话——在科学的影响之下将产生多么大的变化。我可以由此出发来答复那个显然最使施皮斯关注的关于我与赫尔曼的关系问题——即实践上的关系问题。我对这一方面比对我与他在学术上的关系更加清楚。从实践上看，我可以将赫尔曼以如此巨大的概括力量提出的基督教拯救和上帝信仰的特殊表述形式完全纳入我的思想框架之内。这样一来，赫尔曼的信仰便成为一种不关心科学，但却在强烈而可靠的宗教情感本能的引导下对基督教生活世界进行的肯定，同时又强有力地使这个世界体现于得到生动解析和把握的基督身上。当然，从我的一般性概念框架来看，还会有其他方面的因素涉及这种神学，所以，许多言说方式也将大大不同于赫尔曼。但是，我希望每一个向我学习的人能够从赫尔曼学说中补充和印证自己学到的东西。他是我们最富活力的宗教作家之一，我也无法不受他的影响。我想特别强调，我与他在实践上有共同性，不论我们在宗教哲学的或者非宗教哲学的基础上存在着多少差别。不过，即便在实践方面——让我精确说明事实情况——我也不可能接受他那种只限于从耶稣 位格印象获得信仰的排他性作法，尤其对于赫尔曼阐发基督教

---

① 恩斯滕贝格(H. Hengstenberg, 1802 - 1867)，德国新教神学家。——译注

伦理精神的方式，我只能表示有条件的赞赏。在这一方面，我没有那种对基督教中“苦行”因素的认可，没有对于这种因素与属于内在世界而又非常具有独立性的文化的复杂关系的感受。关于这个问题，我已经在关于“伦理学的基本问题”的文章中对赫尔曼作了详尽答复。

# 偶在概念的涵义[①]

(1906)

今天，人们正从各个层面讨论所谓理智主义(Intellektualismus)问题，期待着排斥理智主义，使自主的宗教生活得到加强，获得独立和新的发展。这是一个非常广泛的问题，从根本上触及到宗教与科学、社会和文化的关系。富于进取精神的宗教运动具有突兀、片面的宗教情感，因而是反理智主义的，同时它又鄙夷科学，具有神话性质，并局限在作为宗教特有力量的代表的狭小圈子里。在向着巨大的总体扩展和创建广泛的宗教组织的过程中，在纲领、道德和神学中出现了与周围世界的调和倾向，这种调和也是宗教观念与逻辑上的需要，与一般知识进行的旷日持久的论争不可缺少的。因此，教会总要有一点科学，从这层意义上讲，也要有一点理智主义。在教会内外，总有一些派别挑起这类论争，其方式比那些以传统和实际的维护宣道和确保神话成分的教会更为激烈，——在这里我们姑且将那种摆脱科学的形象生动的信仰表达称作神话成分。但是，同样也总有一些集团想重新将宗教生活从教会的或者非教会的科学羁绊中解放出来。它们要么重新拣起纯神话的思维方式——今天的许多虔敬派便是这种情况；要么退回到神秘主义的个人主义，这种个人主义因其不可比的和独一无二的尺度而避免被引入普遍的科学联系之中；或者相反，因其与宇宙基本法则泛泛一般的接触制造这种联系。即便在这里，由于摆脱科学而随之产生重新回到更为窄小的圈子里的现象，这些小圈子的宗教能量可以放弃与一般精神生活的统一，因而也不需要依附科学来表达制约着总体的一般思想。当今这方面的例子不胜枚举：从隐秘的团契到共同体运动，再到米勒(J. Müller)布道所产生的特殊宗派。

然而，反理智主义口号的困难和局限也在于此，它放弃科学所提供的互相理解和普遍有效的手段，完全乞灵于一些小圈子，后者必须

---

① 本文原刊于哈斯汀斯(J. Hastings)编，*Encyclopedia of Religion and Ethics*《宗教与伦理学百科全书》，德文稿略经改动后发表在 *ZThK*，1910。

以亢奋情绪补偿因放弃沉静的科学思考而丧失的东西。这也许在短时间内是有益的推动和提示，但不可能是恒久的东西。它从来不曾恒久地起过作用，没有科学的助力，任何伟大的宗教团体都不可能存在。最终，每一宗教团体都被迫求助于科学。但这并没有解决反理智主义的问题。因为在对宗教的观念世界进行这种科学分析的时候——不论这种分析服务于一个教会团体，还是在探索一种独立于教会的客观理解——出现某种内在的合理化(Rationalisierung)界限。人们往往不厌其烦地强调，这类界限便在于这里有待作出的判断之实际制约性。关于这一点，本文不拟多作讨论。但是，它也出现在如此形成的关于上帝和世界本身的概念和思想的内容之中。这些概念和思想必须根据科学的本能要求尽可能地归结于一般的法则和概念，同时却——即便在进行最抽象的表述时——抵制完全的合理化。可见，重要的是，在一种针对总体和应用一般的科学理解手段的宗教思维之内，应特别强调这样一些成分，这些成分为了对付一般概念和法则的合理主义(Rationalismus)而赋予宗教思维以特殊地位，并指出这是它单单凭靠合理主义无法把握的。于是，这就揭示出，即便在一种通过一般概念把握和联系着总体思维的纯科学思维之内，对于宗教生活的限制也将通过抽象的普遍必然性而得以消除，并使人认识到，以合理主义范畴详尽描述世俗生活是不可能的。这不再是科学本身在其中遭到拒绝和排斥的反理智主义，而是反合理主义(Anti-Rationalismus)，在这种反合理主义中，科学思维本身之内将自我束缚于平庸的、敌视生活的普遍性之中的现象得以消除。因此，这种意义上的反合理主义从一开始便在基督教思维中发挥着重要作用。基督教思维一方面从希望哲学中吸收一般概念的构成形式，并从其概念实在论(Begriffsrealismus)出发获得超感性世界的现实和一神论，在另一方面，却最终感受到这样一种概念构成形式导致的泛神论和反人格论(Antipersonalismus)结果。于是，它重新强调世界和上帝所包含着的非理性和事实性因素，况且，希腊人早已为此提供了范例。这正是经院哲学家们所称的偶在(Kontingenz)问题，它有别于普通概念的必然性问题。借助这一问题，经院哲学家们完成了对当今与过去都最重要的阐释之一。如果说在古代和中世纪人们从柏拉图主义和亚里士多德主义的意义上反对一般概念的理性主义，那么，今天则是以自然科学的和斯宾诺莎主义的形式反对同一种理性主义。在今天，理性主义的出发点不再是一般假

设的概念，而是一般假设的法则；不再是逻辑学，而是数学和物理学。在这种情况之下，下面关于偶在的思考也许对于某些不是探讨自然地局限于小圈子里的反理智主义，而是研究在科学自身之内克服抽象的普遍性的反合理主义的人，是不无裨益的。

"偶在"一词出自经院哲学，原义为实际的和偶然的东西，与概念上必然的和规律性的东西相对立。偶在的这个涵义来自希腊哲学的问题提法。希腊哲学家们自从认识一般概念和为概念所表征的规律性的意义以来，便将听命于那些概念的世界与没有为其所全部涵盖的世界区别开来。在他们看来，前一个世界是天空的星辰世界，在月光照耀的世界中，偶然与无序则限制着法则、形式和概念的严厉统治。在德谟克利特唯物论和赫拉克利特泛神论的基础上，爱利亚学派和斯多亚学派将普遍法则的合理主义引人整个宇宙万有。基督教教会哲学在形而上学方面所依据的并非后两个学派，而是亚里士多德和新柏拉图主义。正是由于这个缘故，它才接受了偶在概念，时而根据亚里士多德强调人间世界的不完美，时而沿袭新柏拉图主义，反复指出物质和感性对纯然的普遍概念的干扰，此外，偶在由于与犹太—基督教的有神论上帝概念结缘而获得新的意义。在这里，它成为表达创世上帝的意志本性(Willensnatur)的一个词，这个词并不受普遍法则的约束，而恰恰是在通过普遍法则无法理解的东西的偶在中表达其最深层的本质。由于概念实在论唤醒经验的逆流，对于上帝意志不受约束性的关切又加强了这股逆流，经院哲学便在纯概念的地位和对纯实在——从亚里士多德独有的体系到神秘主义，又到唯名论(Nominalismus)——的认可之间，作了种种折衷妥协。只有初期的现代哲学方才以文艺复兴时代的自然科学革新了赫拉克利特和斯多亚派的泛神论。后来，由于现代自然科学进一步证明恒星世界的法则与人间世界的法则是一致的，排除偶在的纯合理主义才重新涌起一股浪潮。数学—物理学的世界秩序，以及高踞其顶峰之上的斯宾诺莎体系，使纯合理主义成为主宰。与之相对而且更加强大有力的是强调偶在的经验论，从洛克和休谟到莱布尼茨和康德，后二人尽管原则上承认合理主义，但却将verités de fait (事实真理)与verités de raison (理性真理)，甚至将范畴合理主义(Rationalismus der Kategorien)与经验素材之偶在区分开来。由于问题被置于普遍的世界法则的新基础之上，亚里士多德的偶在观念便销声匿迹，被当成全然属于尘世的东西；新柏拉图主义的偶在观

念也不复存在，被指摘为物质和感性之悖逆观念性质。但是，它们却以一种普遍的宇宙倾向在认识论和形而上学之中崛起，在合理性的东西之外和之内暗示着非理性的东西，并与上帝概念问题紧密地联系起来。在这里，两种思想，即深奥莫测的创世者意志的思想与世界从思想上必然走出观念的思想，互相争辩着。在这一论争之中，偶在概念的涵义全面展示了出来。

这包括下述各点：

1. 概念法则和必然性与在其中被联系着、统一着、主宰着的实际之区别。这些实际本身是非理性的和偶然的。此一或者彼一之发生是不可把握的。虽然人们从彼一推导出此一，并由此而理解此一，但彼一另者始终是某种偶在的东西。不过，如果人们自以为可以用概念从世界总体实际推导出全部个别的东西——一直到现在，这事实上是不太可能的，因而充其量只是一个逻辑上的假设——那么，世界的存在自身真可谓是某种非理性和偶在性的东西了。达朗拜尔（D'Alembert）[①]说，最不可理解者是某种东西的存在。解释实际存在的形而上学之所以最终总回到径直进行着假设的上帝意志，其原因便在于此。过去奥古斯丁和唯名论如此，谢林和哈特曼（Hartmann）[②]又以另一种形式重复着。而且，即便像笛卡尔这样坚定的合理主义者，也在解释世界之为整体时求助于上帝意志。

2. 寓于合理概念的必然性自身中的偶在成分。世界法则、世界概念、世界统一性始终只是幻想或假设，如果没有现实的可标识性（Aufweisbarkeit）的话。事实上，只是并立存在着各种法则的多数状态（Mehrheit）。它们同时运用于个别事物才可能使后者得到解释。法则的这种多元性（Pluralität）使其自身互相对立，它们与绝对世界法则的理想相比是偶在的。此外，还存在一个困难，即很难想像各种法则主宰现实的方式。如果人们不愿堕入——正如当今多数法则崇拜者本能上所做的那样——柏拉图主义的理念世界和经院哲学派的实在论的神话之中，人们首先便会认为，这些法则具有给予现实以秩序、形态，并对之进行概观的主观性意义，当然，这种意义必定是与现实本

① 达朗拜尔（J.-B. le R. D'Alembert，1717－1783），法国哲学家、数学家、文学家。——译注

② 哈特曼（E. v. Hartmann，1842－1906），德国哲学家。——译注

身的法则性素质联系在一起的，尽管人们无从确定这种联系的方式。不过这样一来，便有某种极度主观、极度偶在的东西被引入概念之中。然而，如果人们试图以康德—费希特唯心主义的方式解释从意识产生世界这一命题所得出的那种一致性，那么，下述情形始终是存在的：对于赋予世界以秩序、并将之理解为法则上的统一体的法则的应用，无一例外地都受一种特殊的兴趣引导，被合理化者绝非现实总体，永远只能是一个被某一片面兴趣精选出来的现实方面。这就是说，即便在这种不可避免的选择性把握和孤立中，也仍然存在着偶在成分。

3. 个性（Individualität）概念。即便人们想维护普遍合理的法则，每一在这一网络之内形成的具体、个别的东西，仍然是某种具有个性的东西，这就是说，某种从普遍法则不可全然理解的东西，总保持着某种从法则中得不出的特殊性和不可重复性。从最简单的自然过程到最细微的心灵的生命结（Lebenskomplexe）莫不如此。最终，世界整体自身及其过程并非一个一般概念的标本，而是一个具有个性的一次性状态。为了维护宇宙受制于一个普遍法则的原则，人们也许不得不求助于一切事物永远重复的命题。但是，永远重复出现的现实像恒久重复的内容一样，始终不可能从一个普遍法则得到理解。正是由于这个缘故，个性化问题与偶在问题的一般内涵是一致的。每一种因此而往往否认、改变或者忽视个性的激进合理主义之所以失败，原因便在于此。莱布尼茨曾向斯宾诺莎指出，如果没有单子，斯宾诺莎也许不无道理，莱布尼茨指的便是这一内涵。当施莱尔马赫要求一种完全具有个性的道德，并以此反对康德的绝对律令时，也是同样的意味。

4. 新事物问题。按照每一纯合理主义的原则，在现实中永远不可能有某种新东西产生。所有一切似乎都是由整体规定的，即已经在这一整体本身之中存在着的；或者说，一切新东西只是永远以同样的量存在着的力量的新现象形式和形态。但是，在两种情况下，新东西因其渐进形式（Erschleichung）而被取消了。在前一种情况下，它作为在发展中出现的东西、作为行动（Aktus）与潜能（Potenz）的差别而持续存在着；在后一种情况下，则是作为表象和想像。真正严格的合理主义必定如爱利亚学派那样否认运动和发展。然而，如果这两种情况得到承认，那么，便在随之而得到承认的关于某种未包含于前已存在的事物之中的东西的新生思想中，就蕴含着一种偶在成分。事实上，

即便黑格尔的合理主义也只是尝试将非理性和偶在性合理化，他将矛盾和向对立面的不停转化吸收到他的概念逻辑学之中。从形而上学上看，这是一种创世和假设思想（Gedanke der Schöpfung und Setzung），这种思想既可以在这里用于个别事物，也可以如上文（1）用于世界整体。从认识论的角度表述，这是一种因果不等式（Kausal-Ungleichung）之因果联系的思想，它与因果等式（Kausalgleichung）之严格合理性的思想相对立。在因果不等式中，承认一种联系，但这种联系同时包括某种新东西的产生。在因果等式中承认的联系却意味着只发生单纯形式变化的同一性。前者是我们探求和表述历史联系的方法，后者则尝试从能量守恒法则理解自然事实。力图将一切因果认识约简为后一种方法是不可能的。这将会导致最荒唐的唯物论，而实际上这也是当今最流行的唯物论主题。不过，只要人们要求以心理—体躯的平行论避开这种唯物论，那么，最终甚至心理方面也会经受单纯的能量转换，以致在这一方面也不可能出现新东西。这种情况至少在这里——不论存在着多少连续性和联系——肯定会发生。所以，因果性概念本身之中便蕴含着偶在成分。

5. 自由与偶在的关系。自由——作为与心理上造成的动机因果性（Motivationskausalität）的偶然性相对立的、根据适用和肯定的法则所进行的自决——虽然其自身绝非偶在的东西，相反，它作为道德和社会的普遍法则是一般法则概念的出发点，这一概念首先用在这里，尔后由此出发转用于世界过程的普遍状态，但是，事物自然过程之因果上的必须（das kausale Müssen）——从思想价值之必然性出发——却是以某种偶在的东西的形式出现的。尽管可以说，在思想价值之中表露出此在之固有内涵，但在这里却认识不到，这些价值为了得以实现为什么恰恰要求此一因果世界（Kausalwelt）或者自然。此外，自由或者有效目的的设定，即对自由从中走出或深入其中运作的体躯和心灵本性之内的思想必然性的独立肯定和实现，排除了本性之绝对合理的因果封闭性，它要求合于法则的本性具有灵活性，因为它可以借助这一灵活性从中出现，进入其中，并使之为己所用。于是，即便从这一方面也有某种偶在的东西，即一种纯事实的想像、而不是一个绝对有效的概念，进入一般的自然法则概念。以普遍必然性的理想来量度，被冲破的或者富于弹性的法则本身，便是某种偶在的东西。在这里，一切辩证法艺术、让种种不同观点分担的一切作法，都无济于

事。这便是动机论、但也是决定论(Determinismus)局限的原因所在;决定论永远只是从绝对合理性公理(Axiom)产生的后续公理(Folgeaxiom),但永远不会是表现出科学性的事实。

6. 自由观念中的偶性。虽然在自由观念中,在绝对价值和有效性观念中深埋着最后的、可以经历到的法则思想之根和绝对必然性之根,然而,思想法则本身的内容却不可以被看作某种具有内在必然性的东西。我们总是只可以认识我们所理解的观念对于心灵的实际主宰,却不可能从一种绝对必然性推导出这些观念本身的内容。道德观念形式也许是绝对必然性,但其内容却取决于人类生活的事实状况。康德将道德归结为普遍有效的义务之单纯形式,将整个世界法则归结为这一形式上的、最高的善的世界法则,其原因便在于此;后果是无内容状态,即这一道德与具体生活之无关涉状态。在古老的经院哲学中,就一个问题争论不休的原因也在于此,这个问题是,道德戒条之为善是由于上帝需要它,还是上帝需要它是因为它是善的。由此表明,偶在已触及一切必然性思想自身最深的根系之内。

从所有这些方面看,偶在问题包含着一切哲学问题,正如从反面看合理主义问题也同样包含着一切哲学问题。这是合理性与非理性、实际性与概念性、创世与世界之永恒和必然性的关系问题。互相抵消是不可能的。人的现实思维便在于将两者恒久地联系起来。不论以泛神论为结果的绝对合理主义,还是以一切事物之偶然性和无关联状态、或者多神论为结果的绝对非理性主义,都是不可能成立的。在这里,斯宾诺莎和詹姆斯作为两极而互相对立。两者互相完全融合的可能性是不存在的。最伟大的调和设想是康德学说。但正因为如此,它是模棱两可的。这不止表现在一个方面。一些人从心理学和生命起源学的角度理解它,从而使法则成为偶然的心理学产物。另一些人以合理主义和形式主义观点理解它,以致与心理学实际发生冲突。或者,如果人们坚持先验逻辑学的固有特点,坚持先验与在经验思维和经验解析中的经验素材的牢固连接,那么,这种逻辑学便很容易分裂,分别融入它的两个构成部分。每一种尝试都将陷入最终不可解决的矛盾之中,尽管人们必然不断重新进行合二为一的尝试。

偶在概念的涵义是宗教性的,它包含着寓于上帝之中的世界之生动性、多样性和自由,即上帝自身之创造自由,正如合理主义从反面意味着世界之统一、超感性的主宰、一个上帝全能法则所包含的一

切。对宗教而言，二者不可缺一。但是，其中任何一个单独存在都将导致宗教无法承受的结果。设法调和两者，在概念上也是不可能的。可以说，在上帝概念中，整个问题已达到其顶点，正如现实在其中已抵其谷底。实际上，犹太一基督教有神论总是概观事物的两个方面，因而是最富有思辨性的宗教原则。当然，它的内在张力和矛盾的批评者，只需从根本上指出一点：类似的矛盾最终也存在于每一种泛神论、每一种唯名论的经验主义或者多元论之中；对于它们而言，这些矛盾也是不可克服的。每一种泛神论都是一种羞答答的多元论，并包含着偶在性的东西。每一种唯名论都以概念理解为前提，至少对于它自己的原则的理解是如此。这就是现实之先验的、逻辑上的统一，在这里，问题并没有顺利得到解决。不过，这样一来却给有别于世俗的、简直不可理解的活的上帝力量的宗教信仰具有的反合理主义留下了活动空间；上帝力量既是深奥莫测的意志，又是统一的生活联系。一切对合理先验的揭示都以它所处理和评估的不可理解的素材为前提，这一揭示过程又返回上帝意志对一切有效的东西的设定之中。概念秩序可能存在的地方只是一个间隙区域，但这一间隙区域在这里却具有至高的理论和实践意义。

# 基督教理论的基本概念
(1910)

## 宗教原则

1. 原则一词的历史哲学意义；2. 该词对于信仰学说的意义；3. 宗教原则与宗教；4. 原则概念对于表述信仰学说的影响。

1. "原则"这个词属于现代宗教学的思考范围，因为一般而言，它最初来自现代历史心理学和由这种心理学限定的历史思考。这里指的是对隐蔽于个别心理现象和事实背后的基本冲动(Grundtrieb)的把握，这些现象和事实被看作只能靠直感和预言认识、但却易于感知的精神事变之统一性而产生的基本力量，它将相互关联的心理现象群归结为一种表露，包含于其中的大都是本能性的东西，这种力量在其发展中遵循着自己的内在倾向，以适应或斗争的形式从其倾向中表现出其全部内涵，但也会经受种种挫折和蜕变。这是一个历史心理学概念，它被用于每一种由某一确定利益强调的整体，既可以是对个别性格的分析，也可以指对作为个别突出文化阶段或者文化因素的民族性格的分析。对此，人们往往也称作"民族精神"，或者一个时代或一个教会的"精神"；或者，人们也用"本质"(Wesen)或者"基本理念"(Grundidee)这类词，抑或径直称作"理念"(Idee)，称文艺复兴时代的"文化"或者古代的"文化"。在宗教领域，施莱尔马赫提到一种"生活联系"，里普修(Lipsius)称作"宗教基本关系"，黑格尔则将任何宗教都归结为一种奠定基础的原则；比德尔曼(Biedermann)将基督教原则称为只是以位格形式在耶稣身上展示出来的基督教拯救力量；施特劳斯(D.Fr.Strauβ)认为，理念和原则在福音之原初历史中仅仅体现为神话。总之，这是一个具有独特历史品格的一般概念，既可以为了表述目的一般地说明一个整体的内容，也可以将这种一般性看成是说明事实上正在发展着的整体本能力量的公式。黑格尔学说试图将基督教原则最终归结为一个普遍的至高原则的发展、归结为一个世界理

念的发展，这个理念是一具有推动力、发展着的、逻辑上可自我解释的原则，这就是说，将基督教原则只理解为"总体原则"的部分因素。不过，这毕竟还是超越了人的力量，它首先只满足于为每一个现象群寻找其原则，只要这个现象群拥有内在的统一性，便总会有它的原则。此外，应该注意，如此对原则或者推动性本质(das treibende Wesen)所作的每一种表述，都是由评价者当时的立场、已知的影响范围、同时考虑到的未来的继续发展所决定的，因而总是包含着主观成分。虽然如此，在这里，认识之精细和深刻恰恰令人有最重大的发现，使人看到被评价的现象群之客观总体，进而修正评价者从偶然的观点和兴趣出发形成的过分狭隘或者片面的见解。通过每一次对原则所作的重新的表述，都会形成对历史事变的丰盈内涵、广延和连续性新的更加深刻和更加凝重的认识，同时也实现了对结论的重新评价、对当今与未来的适应、对宗教思想的简约化和更新。在表述原则的过程中，《圣经》的和历史的神学逐渐演变为系统神学。

2. 这个词的运用意味着*历史心理学方法*被运用于宗教，从而取代只将宗教看成一些启示教条、礼拜机构和教会律例的*教义学方法*。虽然人们曾经试图从一种基础学说推导出这些启示，将这些启示看作精神的统一体，赋予它们一种原则品格，也只是既成命题的统一化，或者对现代原则观的表面上的适应。相反，现代原则观对于宗教而言，是一个宗教圈的观点，它可以由一种基本倾向推导出来，并得到心理学的解释；在这里，开端和基础是一种其整个丰盈内涵尚未被完全认识的原则结构之萌芽状态，只要其内容未被全部耗尽，只要未被更强有力的宗教原则战胜，这一原则在以后的一段时间便会在千百种挫折和斗争中发挥影响。心理学的宗教观恰恰不是将宗教看成既成的启示信条，而是视为一种心灵的基本情绪，一种主宰着宗教的关于上帝、世界和人的基本关系。由此出发，个别信条和信仰观念被证明大都是由本能的、半自觉的逻辑推导形成的；由此出发，向着无限的广延面的发展之统一性和连续性是确定的，因为这一基本关系根据其宗教一伦理思想之丰富和深刻程度，产生着受到各种限制的关于运用、适应、新形式和更新的丰富内容。因此，原则便是在绝大多数情况下都隐蔽于意识之后的统一点，由此出发可以理解，为什么个别思想和历史发展都是相互关联着的。这是一种根据伟大的连续发展的文化内容之心理学的普遍类比方法而形成的宗教观。这样方才有可能形成一

种发展史观，形成一种深入终极之根，并通过对此一终极之根的认识决定继续发展的分析方法。由此产生新的启示概念，这一新概念使人认识到，启示在于对统一的精神力量或原则的根本性突破，而奠基性的人物和时代的意义则在于，对从旧关系中解脱出来的新的原则具有一种创造性的、直感的远见，这时他们还不可能彻底认识显现于其中的新事物的整个深层。由此还产生关于宗教学说和建制的观念，这种学说和建制是一种以当时所拥有的直观手段对原则进行的或多或少具有的准确性的象征表现。由此还产生观念的表达与那种只对抽象地描述科学感兴趣的基本原则性理念的差别。由此方才产生即便在观念表达和祭仪的象征意义发生变化的时候仍然坚持连续性和精神统一的权利，这对于种种改革和科学引起的种种改变是必要的，这些改革和改变将继续发展，甚至澄清原则，虽然它们也丧失了许多旧的象征性质。所以，将基督教视为原则的观点自身——与此相联系的是将基督教伟大的教会和历史的特殊形式视为原则的观点——包含着整个的现代宗教史思想方式。

3. 但是，这很容易产生误解，认为原则即宗教本身，认为这种规定着一种宗教力量并描述其特性的理念之思想总和的原则是拯救力量，是参与宗教过程的东西。这是一种理智主义的错误，在黑格尔神学中经常出现这种错误。原则只是我们思考和认识到的种种宗教过程的内在统一，是借助唯一者对这些过程的表述，只有借助这唯一者它们才能够被表述为统一的过程：即通过关于上帝、世界与人的思想，这些思想表现了一种宗教性的生活态度，一切实践活动全部与之相联系。不过，宗教过程本身不单单在于这些思想的思考，而且在于一种借助这些思想实现的、但并未被其思考所接受的宗教上的超越和本质变化。所以，将原则看成是宗教学说，而不是理解为作为精神的、具有推动力量的统一性加以把握的过程之总，以及试图在原则的活动、发展和完善中详尽阐明的宗教过程本身，同样是错误的。毋宁说，这是一个抽象地表达非理性体验和在其中运作着的力量的思想整体。在思想中作用着的不是原则，而是上帝；只不过这种上帝作用可以被概括为一种统一的精神原则，并通过原则的具体化而运作起来。这样一来，黑格尔神学的理性主义对原则的解析，便不可能成立了：原则似乎是自行运动着、并以其思想性阐明上帝生活本身的思想，似乎是自行运动着的理性之无时限的内容，而且，在原则中任何历史—实证主

义成分不可能具有本质性的意义。其实，一种宗教原则自身恰恰包涵着与基本的、可靠的和令人确信不疑的历史事实的历史关系，在这里恰恰表现出其独特本质。重要的始终并非原则思想的逻辑上的正确，而是在某些关于上帝意志和本质的思想环境中对上帝的肯定，这种肯定最终仍然是通过各种思想中介的上帝自己在灵魂中完成的行为。并非原则在拯救和赐福，而是拯救和赐福的过程可以被表述为原则。由于按照新教观点这些过程是在关于上帝的思想和认识中进行的，原则便是统一的宗教思想和由此形成的宗教伦理力量具有发展能力和推动力量的复合体。

4. 对于信仰学说而言，从原则概念体现的历史—心理学信仰观中产生的重要准则是：信仰学说的使命是，以一种与当前现实的表达手段相适应的个别信条的象征语言表述和阐发原则，当然，除了适应以外，还要同时纠正和克服与宗教不相容的理念。启示是原则的突破，整个基督教历史是对原则的阐释与发展，这种阐释与发展以批判方式产生于历史事实的过程之中。所以，原则或者基督教的本质的表述者阐发自身所处时代的总体历史时，原则或本质就成了信仰学说的素材和基础。《圣经》提供了原则的经典性原初表达，各个伟大的教派使之得到继续发展，它与当前精神世界的交融，提出了现时代最根本的使命。在这一当前使命中，那种最初可以从事实中抽象出来的具有实际普遍意义的东西，作为历史—心理学现实的东西，成为适用的真理。这意味着通过自己的认识行为从事实之中发掘出适用者，而这适用者在与依当前情况提出的使命和问题结合的过程中，接受了自己的现时形象。从这层意义上讲，原则是信仰学说的本源。信仰学说的一切概念必须根据从这一基本原则出发对它所作的思考和表述以及对它的个体构成来加以描写。像信仰学说的素材那样，其分配理由（Einteilungsgrund）也寓于原则之中。每一种宗教原则都意味着上帝、世界与人的实际的基本关系，在这种关系中，人通过自己经由宗教信仰获得的与上帝的关联以某种方式超越着世界。所以，基督宗教原则的表述也分为上帝概念、世界概念、灵魂概念和拯救概念；由于宗教共同体和对拯救之终极完成的期待在各方面与这种基本关系联系在一起，便也属于这类表述。在其中的每一个名称之下，都包含着同一种完整素材，只是观察的视角有了改变而已，于是，所有这些名称从总体上完成了适用于当今的基督教原则表述。不过，只要这种原则具有

力量和生命力，具有从原初面貌上得到直观说明并由此而成为令人信服的力量的历史层面，对其历史基础及其宗教上的评价和内涵的表达便可以先于对原则本身的表述。于是，原则的所有部分与整体自身一起，便与这种对史实进行宗教评价的历史基础产生了内在联系。所以，信仰学说分化为历史—宗教的命题和当今—宗教的命题，这两个命题群都来自信仰原则自身，并且相互处于密切的关系之中。

## 教　义

在基督宗教历史上，人们所称的教义（Dogma）指教会在尼西亚公会议[①]以来的庄严声明中正式表述的学说规定，同时也指传统和共同精神中包含的公认的教条（Lehrstücke）。天主教会将这些教义部分地明确记载于公会议文献，部分地则任其包含于教会传统之中，如有必要，随时可以通过以圣座权威（ex cathedra）宣谕的教皇变成普遍适用的正式文告。从这层意义讲，最初的新教没有教义，因为它既不是以公会议文件和传统为依据，也没有无谬误的宗座形式的文告。但是，由于新教将《圣经》视为绝对权威，而既然《圣经》包含着学说规定，全部《圣经》原则便可取代教会教义。为了按照某些规则提高这些《圣经》原则，新教有其教派文件。此外，新教还接近这些《圣经》原则与一部分古老教义，即与三位一体—基督论教义实质上的一致形式。对于不再将《圣经》看成是学说文件，而是将《圣经》的宗教观念世界（religiöse Vorstellungswelt）看成是其宗教情感世界带有远古时代印记的象征的现代新教而言，不存在本然意义上的教义，只有信仰观念（Glaubensvorstellungen），这些观念带有自由想像的灵活性，它从科学的信仰学说获取其普遍的思想内涵，并因此而得到调节。由此也说明了为何新教各派的信仰学说之间有巨大差异，今天的新教信仰学说不再是通过共同的教义、而只是由于采取一种纯实践—宗教上的基本立场联系在一起的。尽管在学说的理论构成上存在着巨大差异，这一基本立场却比人们所认为的更为坚定、更为统一。

---

① 尼西亚公会议（Nizänisches Konzil）：先后于公元325年和787年在小亚细亚的尼西亚（Nikaia）举行的基督教第一届和第二届公会议，在第一届公会议上通过了 *Symbolum Nikaenum*《尼西亚信经》。——译注

# 教 义 学

1. 各种宗教的教义学；2. 天主教教义学；3. 最初的新教教义学；4. 现代的新教教义学。

1. 人们所称的教义学(Dogmatik)是指对一种宗教的思想和观念世界的科学整理和表述，其前提是，这种整理同时作为实际传达的基础和形式。教义学由此而与对某一宗教的初始状况的天真研究区别开来。在此研究中，宗教的理念世界(religiöse Ideenwelt)尚缺乏与科学和与教徒群体实际的基本旨趣的关联，它产生于自由的基本思想冲动，以及这种基本思想与所处环境的水乳交融般的联系。因此，只有基督教才发展出真正的教义学，因为只有基督教才创建了一个强大的、范围广阔的共同体组织，这个组织具有无比丰富的宗教历史观和思辨性的理念冲动(Ideentrieb)。在这一方面，犹太教非常贫乏，而且其思维方式更多是针对律法解释；所以，它的教义学不太丰厚。伊斯兰教的情况也大体如此，其神学主要是对法典的诠释和流传下来的传说，只是在外来的影响之下，它才间或产生一些较有力的思辨性冲动。佛教神学尽管从一开始便富于思辨性和哲学性，却没有牢固的历史因素和强有力的教会联系，所以，佛教是作为一种非常自由的、往往近于混乱的宗教哲学出现的。与所有这些宗教相比，基督教的特点在于其将一个全面的、具有强烈宗教意味的历史观、一个强有力的宗教组织、一个具有强大推动力的宗教理念和古希腊—罗马的整个哲学思辨遗产集于自身；这使基督教发展了一种相对牢固、深刻、思想丰富的教义学，这是其他任何宗教所没有的。

2. 教义学这个词(它来自十七世纪新教神学)所反映的基督教历史上的那个时代，受到建立于严格二元论—超自然的启示学说之上的教会权威形式的规定。古代教会在其思想发展的过程中，围绕着关于通过从天而降和升天而去的基督得救的基本学说，累积了越来越多的哲学思辨素材，并将之引入各种不同的思潮，所以，一旦教会与国家结盟而获得外在的权力和秩序，教会便通过正式的大会即公会议，决定这些学说问题，从而剔除无用的、不予承认的学说。以这种方式确认的教会学说，最初涉及三位一体和道成肉身说，随后又推及圣事，

这些学说首先成为教会的教义。对于这种学说的表述与解释，以及通过基本上来自古希腊罗马有神论的一般宗教哲学—伦理学体系的论证，是天主教教会学或者教义神学的课题。从这种神学所达到的一致结论中，产生出第二级教义，这便是通常公认但未从形式上经权威裁定的学说。第一和第二级教义以及同样几乎得到正式承认的所谓自然宗教哲学，或者自然上帝学说，至今仍然是天主教教义学大厦的基石。

3. 新教从形式上取消了所有这类教义的权威，只完全坚持《圣经》权威。因此，它的教义学首先是论证《圣经》权威之绝对适用性，其实是从如此论证的权威得出个别信仰理念，并作出具有普遍约束力的表述。为了消除在完成这一任务时极易出现的不同解释和表述上的主观主义，它便在其所谓象征或者信仰文件中提出诠释准则，这些象征或者信仰文件实质上是路德所理解的保罗主义与前中世纪的古代教会神学的结合，在形式上则被国家教会权威规定为对《圣经》进行解释的《圣经》内核。今天，保守的新教完全将这种教义学观念保存了下来，但又对个别部分进行了深刻的、影响整体态度的改造。它对于《圣经》的绝对启示地位的解释不再是从证明话语上的灵感入手，而是以历史证据说明，《圣经》是获得圣灵的人物和事件的佐证和文件。但它尤其强调下述经验体认：从整体上看，《圣经》之言与精神产生着一种克服罪、革新精神的教化作用，这种作用迫使人承认《圣经》中超自然的神性活动原则(Agens)的有效运作，并以此将《圣经》与一切生长于自然—人性的、因而有罪的土壤之上的东西区别开来，这些东西从经验上讲不具有力量。这种强烈的、在论证上容许对《圣经》进行温和的和历史批评的主观主义，后来在依据《圣经》提出和表述信仰学说时理所当然地重新出现，在这里，象征适用性(Symbolgeltung)遭到多方面破坏，实际上已是千疮百孔，古代教会的三位一体—基督论学说，甚至通过替代性惩罚进行解救的学说也被放弃。从根本上看，耶稣超人性—神性的品格和以他的生活为出发点的解救以及克服罪的努力具有现实的教化性的奇迹作用，只有这种作用尚在原罪性—自然的世界之内，并为了此一世界而被保存着。

4. 现代新教与天主教教义学在基本形式上相去甚远。在历史学的《圣经》批评和对教会基本学说的形而上学—伦理学批评的影响下，现代新教不仅放弃了超自然的、与一切外在于《圣经》者径直对立的启

示和生活宣道概念，而且认为启示只存在于基督教历史现象的整体中，也就是说，将它看成是与许多伟大的宗教形式中存在着的其他启示并列的启示。现代新教在基督教中看到的是神性精神在人性精神之中最高的和按照人的认识原则上属于最终的启示。因此，现代新教的信仰思想也源自这一现象的经典性历史基础，强调一切神性启示克服人性的罪恶颠倒的长期斗争。于是，为了论证基督教的基本权威，现代新教求助于一般宗教哲学的和比较宗教学的考察。至少现代唯心主义哲学的代表人物们原则上已经做过这类考察。随之出现了崭新的宗教哲学和宗教史问题；当前，这些问题由于难以解决，整个现代教义学的重点便转移到了上述的一般考察上。但是在这种全新的条件之下，即便对信仰思想的提高和表述本身也采取了全新的形态。首先，在着手表述主导思想时，由于素材的广泛和信仰的主观性，出现了一种颇为严重的主观上受限制的状态；其次，主导思想本身在整个前提条件之下被认为是不稳定的、在表述中可以改变的，这样便有可能要求从多方面适应自然科学和历史科学中被认为确定无疑的现代世界观的基本特征。这样一来，教义学无疑将对可能包含于现代思想的当今"结论"中某些偏见作出妥协。同样还应承认，这不单是形式上的改变，其中肯定也包含着本质性的宗教和伦理情感的变化。与此相反，也可以说，人们始终受到普遍意识状态的某些条件的约束，而且，当人们出于良知不得不承认意识中的真理因素的时候，就必须接受这些条件。此外，还应指出，这样一种教义学的基督教性质(Christlichkeit)的存在，乃由于先知、耶稣的位格和《圣经》始终是决定和形成上帝信仰的本质和核心。从这层意义上讲，新教的教义学在许多方面恰恰可以以路德为依据，路德至少原则上完成了信仰和启示概念的主观化，依据历史证明使之成为对上帝的内在确定信念，尽管路德在坚持超自然的《圣经》权威，坚持教会学说的统一性和大部分天主教教义时，没有考虑到这种原则的现代结论，尤其在观察历史证明本身的时候采取了完全不同的观点。一言以蔽之，这种"教义学"当然不再是教义学，因为它没有教义，只是从基督教总体力量出发，以或多或少与现代世界观念相适应的观念表述基督教信仰思想。"现代新教的教义学"也在为教徒群体和宣道工作着，但不再作为标准的学说，而是作为通过概括性的独立思考对教士提出咨询，即教育教士具有进行相应的个人思考的能力。所以，受到现代哲学启发并结合个人的创造性首

先将这一新概念引入真正神学的施莱尔马赫，也剔除了教义学这个词，引入信仰学说(Glaubenslehre)这一称谓。这是在科学—宗教哲学的基础之上、在承认现代科学思考的条件下描述信仰思想，目的在于教育和帮助自身在其信仰上保持独立的、从事实践的教士。除此之外，它还帮助每一个对这些问题感兴趣的人达到对宗教思考的自我理解。

## 拯　救

1. 作为宗教发展顶点的拯救理念；2. 基督教与非基督的拯救理念；3. 基督教拯救理念之教会—教义学形式与现代—唯心主义形式；4. 摆脱世界苦难的拯救；5. 摆脱罪责意识的拯救；6. 作为传告上帝的生活与上帝的力量的拯救；7. 拯救与耶稣的关系和基督教徒群体；8. 拯救与终极完成的关系。

1. 一切有机会享有深刻和丰富的伦理—宗教内涵的宗教领域都将以某种方式汇入拯救信仰之中。神性(Gottheit)愈是强有力地、统一地上升成为一切善与完美的化身，成为一切真实和永恒现实的代表，与人的差距便愈扩大，克服此一差距的渴望也愈加强烈，而那层障碍即处于神与人之间的东西便愈加清楚地表现出来：这便是世界，不论世界成为表象与迷误的原则，还是成为短暂性与苦难的原则，抑或成为罪与疏远神的原则。在神、世界与人的这种分离之中，宗教体验始终被感受为对于诸对立面的超越，成为拯救或者至少成为未来拯救的保证和开端。伟大的宗教人物以拯救导师、拯救宣报者或者带来拯救者的形象出现，并从他们的基本宗教体验中取得确定的拯救信念。印度教、祆教、希腊宗教、隐晦的诺斯替—折衷派的西亚宗教运动、以色列教(Israelitismus)都有拯救学说。只有伊斯兰教和排斥基督教的犹太教始终没有拯救思想，它们基本上仍然保持其道德主义品格，坚持神与创造物根本对立的观点，尽管至少也在拯救信仰的层面上思考其末世论。

2. 由此可见，基督教拯救理念(Erlösungsidee)是众多拯救理念之一，问题只是，基督教的拯救对非基督教的拯救持什么态度，这个问题近似于基督教启示对非基督教启示的态度问题。教会学说往往如此表述：非基督教的拯救产生于自然理性的拯救向往和拯救假设，而

基督教的拯救则借助超自然的上帝干预所达到的现实来完成。然而，非基督教的拯救却不知单纯的拯救假设品格为何物，它也并非自然理性，而是真实的和合理的宗教体验；从另一方面看，基督教拯救并没有取消与每一种拯救思想联系在一起的向往和假设品格，它自身之中的所谓超自然的干预也只不过是一种受到极大制约的、斗争着和希望着的拯救。区别可能不在于现实或者非现实，而在于拯救的深度、力量和普遍性。正如存在着启示的阶段性，也必定有拯救的阶段性。于是，问题仅仅是基督教拯救信仰对于其他形式的拯救信仰的意义和价值问题。当今主要存在着基督教、佛教与泛神论之间关于拯救信仰的论争；所有其他形式的拯救信仰要么已经消亡，要么被基督教吸收；基督教具有精神—伦理的内在性和个体—普遍的人性，与任何祭仪—巫术的、受到民族和种族局限的拯救信仰相比，处于绝对优势。但与佛教和泛神论相比，却在于宗教的位格性(Persönlichkeit)问题：神性的生活是否应被感知为一切位格性自由价值的原初理由，因而人的目的便寓于自由和位格性之中，或者神性是否是非位格性领域，而位格性生活是否只是有待克服的迷误。后一问题是佛教和泛神论的共同学说，只是佛教只知神性的存在和有限表象世界在神性存在之中的消泯，而泛神论根本不承认终极存在，因此人只有通过熄灭其意志而被从存在之中拯救出来。如果从生活与思想的一切方面看，尤其从道德意识方面看，位格性表现为世界的目的，那么，人们只可能在基督教的拯救理念中发现真正伟大和深刻的拯救，而泛神论和真正佛教更多是哲学—反思性的运动，较少本然意义上的宗教成分。此外，基督教拯救理念这层涵义只存在于其理想之中，在实践—教会的现实中，许多方面仍旧停留在祭仪—巫术性的或者浓厚的神秘主义理念里，或者重新陷人这类理念的魔圈。

3. 基督教拯救理念的表现形式差别极大。耶稣认为的拯救在于改变他的子民的先知预言的拯救希望，拯救首先是上帝之国来临时的终极拯救，而他所指的现世的拯救则是对于即将来临的上帝国的治权的确定信念，这一治权有着合于信仰的纯然的上帝之爱，并将上帝之爱用于兄弟之爱；同时，体现于耶稣位格中的关于上帝之国的承诺和对耶稣位格的体认，增强着一切力量，并保证着确定信念。对于由此而产生的新的宗教共同体——其唯一信条(Glaubensartikel)是信仰耶稣 这位共同体之泛着神光的首脑——而言，耶稣早已开始的当前拯

救与耶稣的位格和事业一起，逐渐占据主要地位；在保罗主义(Paulinismus)的影响之下，其本质集中表现在第二亚当替代性的死，表现在取代律法和罪的宽恕。天主教认为，拯救在于通过神人(Gottmensch)创建神人的机构——教会，在于通过教士制度与圣事实现此一机构，圣事具有的拯救作用属于神人，而他自己的行为也在其中得以持续下去。东方的祭仪主要拯救人们摆脱无知、死亡和物质性(Materialität)，西方的祭仪主要拯救人们克服原罪，免受地狱和炼狱之罚。但是，除了祭仪形式的拯救以外，新的内在信仰境界及其所凭靠的与上帝的新的思想关系，始终是一个重大的辅助性因素。后来，这种辅助性因素被新教奉为圭臬；在新教看来，拯救就是凭靠对上帝宽恕性和圣洁性之爱纯然的诚笃信仰，将灵魂推向一个更高的内在力量和信念的境界，同时坚持传统思想宝库中的这种提高与通过基督代偿性的死亡使原罪和地狱之罚得到抵消有密切关系，而且，它愈是要排除祭仪和教士制度外在性的巫术干预，便愈是强调这一点。当然，现代宗教思想走得更远：替代性的惩罚受难不仅在伦理上不能被接受，单从人类历史角度对耶稣的理解来看，也被认为无法成立，而且，整个关于拯救——作为通过新的拯救性干预来恢复因人类自由的干预而败坏了的世界的手段——的理念自身也被认为站不住脚。世界进程之无限、上帝寓于世界生活中之内在性和世界生活之连续性等等，注定这一切都是不可能的。于是，拯救与世界苦难和罪同时成为一种根本性的、寓于创世内涵及其本质中永恒的上帝创造的构成成分。世界苦难和原罪来自有限性的制约条件，来自产生于自然生活的造物的出现，来自造物从中升腾向上而获得自由、人格和精神的初始的自然约束。在向上攀登的过程中，造物处处遇到世界的不完美、有限生命的罪恶和私心，感受到一股作为超越自然的冲动的宗教情感冲动。这时，宗教成为拯救，拯救表现为造物成长的目的，由此展现出一幅新的事物图像。人在此世便是为了得到拯救，同样，任何一个可以设想的精神国度(Geisterreiche)也莫不如此。**拯救是造物的成长，它从现存的、事实上的、有限—自私和充满重重对立的自然之在(Natursein)走出，通过寓于其自身中的神性生命达到精神自由；这种成长必然是拯救，因为它必然经历与自然状态的决裂，因而也必然感受到自然状态中的局限和苦难。所以，拯救是上帝的创造意志向自身的回归，增加的是在拯救中形成的精神，即来自上帝的和通过其自

由献身于上帝而成为本己位格(Eigenperson)的精神。"上帝即爱"意味着：他在永恒的创造中传达自身，通过拯救从这种创造带着众多有限的位格精神(Persongeister)返归于自身；所以，拯救概念是与上帝概念一同被规定的。总之，拯救的手段是教育，教育人达到对上帝正确、实际的认识，这种认识完成于宗教史中上帝之自我显露和自我传达之中，或者完成于启示诸阶段中；如果我们从这种认识特有的宗教内涵中将拯救理解为上帝所引发和唤醒的认识，理解为从内在上把握着人的实际整体本质的认识，那么，这种认识就是信仰和拯救借以完成的手段，也就是信仰。它以对真正的永恒生活价值的认识以引人向上和宽恕着罪的上帝之爱——如基督教中从耶稣身上传布开来的那种爱——使人以一种新的立场对待世界、对待罪、对待同类、对待生活目的。我们将这种立场称作拯救，它一方面使人进人一种更高的新生活，一方面使人追求位格的终极完美。可见，基督教的拯救概念是在新教和现代唯心主义(Idealismus)的交互作用下出现的。然而，信仰学说首先将拯救概念表述为通过真正的上帝认识所产生的亲身拯救体验。于是，真正的拯救者便是正临在于我们身上而劳作不息的上帝，耶稣的位格和基督教共同体为人所注意，只是由于中介和保证使上帝认识和上帝借以拯救我们的信仰成为可能。因此，信仰学说只可能对这种临在的和一再重新进行的拯救过程给予描述性的分解，然后将之与体现于耶稣和信徒群体中的启示的历史关系联系起来，与在尘世之外的生活中所达到的终极完美的历史关系联系起来。

4. 在基督教信仰中，世界获得一种崭新品格，具有这种品格便会认识到受苦(das Leiden)是必然的，它属于有限世界的本质和过程，属于造物超脱自然而上升的成长形式，并因此而沉静地、顺从地忍受苦难。我们理解受苦的必然性，当然并非将它看成是因罪而产生的惩罚和世界毁灭，受苦属于包含着无数相互依存因而也相互矛盾的成分的有限世界之本质。不过，后果不单单是自愿顺从，而是认识到受苦恰恰是警醒人们看到自然之在的局限和不足，尽管它多么伟大、美好和有力量。受苦推动着我们超越自然，帮助我们脱离自然，使我们在自身之内寻求更加深刻的精神力量，从而揭示出生命的隐蔽深层。我们要善于将受苦看成"善者与圣者之推动力"。最终，拯救不仅是新的世界观，不仅是主观上从始终具有推动性的受苦得到的解脱，而且在信仰中产生一个精神的和自由的位格内核，这一内核逐渐从伦

理和精神上超越自然，由此在事实上和本质上脱离了心灵本性(Seelennatur)并臻于成熟，成为更高的生活秩序的公民。被视为必然和具有推动力的受苦也被看成是暂时性的，信仰照亮未来的、心怀上帝的精神之国，在那里，自然受苦将与自然本身一起被克服。

5. 比世界受苦的压力更为沉重的，是作为欠负意识(Schuldbewuβtsein)的罪(Sünde)，这既是一种个人的意识，也是一种和全体人有关的共同意识；尽管罪不可避免，但这种欠负意识仍然在罪之中感知到不应有的与上帝对立的立场和维护本己自我的立场。只要欠负意识还没有给人以压力，人就还远离固有的生命价值。一旦它开始对人产生压力，便会导致一种反应，这反应有时是反抗，有时是畏怯，有时是心不在焉和疲软无力，这时还未产生那种以上帝之爱的力量超越世界的信仰快乐。拯救的使命一方面使人认识有罪，另一方面随着对罪的认识的提高使人进一步认识并确信上帝的恩典和宽恕罪过的意愿。带着对罪的认识，人懂得不再信赖和依靠自己的力量；怀着对宽恕有罪者的上帝的信仰，人懂得献身于上帝，以上帝充盈自己，让上帝引领自己。所以，通过认识上帝的恩典而确信上帝将宽恕罪过，这是拯救的第二部分。我们经历罪而又得到上帝宽恕罪的恩典意志——通过启示上帝喜悦而令人充满信念地迎面走来。因此，宽恕并非固定地发生在某一个别时刻，它在启示于耶稣身上的上帝意志之信仰的每一瞬间都在发生着。我们在信仰的每一瞬间都感觉得到作为宽恕者的上帝的临在。宽恕罪过的意识也不仅是我们新的宗教生活对罪的回应，我们觉得罪似乎不再能伤害自己了，这一切是由于迎着我们而来、在启示中引领我们达到对罪的认识和宽恕我们的上帝的主动意志，是由于支配着我们、使我们具有安全感的上帝行为，而并非由于我们的行为。并非新的生命伴随着对宽恕的信念，而是相反：确信宽恕产生了新生活本身。

6. 由于与苦难和解，由于对得到宽恕具有确定信念，信仰之中便产生出一股**新的生命力量和生命情绪**，因此，我们便乐于而且也有力量怀着信赖将我们自然的自我奉献给神性的生活，这一切带来快乐和信念，同时产生向善的力量。我们由此感知到的永恒的神性价值都是可以为我们拥有的，以更高的献身力量和对天性自私的抵抗力可以达到的。由于所有这一切，信仰者便通过献身而进入上帝的生活；由于上帝生活是以其创造和影响面对世界的，信仰者便从上帝的团契中

接受了面对世界的方向，从而维护着世界中一切神性的和良善的东西。在为世界的工作中，我们成长着，最终超越世界，返归于其终极根据、返归于上帝自身；我们受上帝支派而为世界工作着，如果上帝给人的自由克服了单纯自然和事实的最后残余，我们在这项工作中便重新进入神性的生活。但是，这只可能是善工的最后结局，要经历很长一段路，以便在尘世肉体的生活中克服进入上帝生命的门槛前的种种不足和障碍。

7. 临在的拯救完成于种种变化之中，上帝自身正是在这些变化之中通过我们心中的认识和信仰活动着和创造着。我们心中的认识指向它赖以产生的本源。当然，这本源是穿过无数生活印迹、人的斗争和胜利流向我们的，但它通过基督教共同体千百年之久的共同体经历和积累的力量与经验成了无比巨大的力量流。如果我们继续追溯这一共同体从中获取种种力量和确定信念的本源，那么，我们面对的便是耶稣的伟大身位，他作为伟大的上帝之爱、宽恕的确定信念、关于受苦之价值和受苦之被克服的启示走向我们。历经世世代代信仰生活的阐释而持续活着的耶稣身位令我们敬畏、令我们超越，使我们最终确信对上帝的认识。当然，上帝也会在别处对另外一些人如此显示自己，这并非不可能，但对于我们基督徒而言，拯救，即拯救性的上帝认识和上帝共同体实际上是不容置疑地与对上帝的确信联系在一起的，它产生于对作为上帝启示的耶稣的信仰。我们的宗教经验表明，拯救信念所具有的力量和温暖离不开耶稣和他创立的伟大的生活共同体。

8. 耶稣自己将拯救理解为未来的终极完成，这实际上也是整个拯救思想的必然结论。对世界受苦、有罪意识和无能为力的超越，实际上是在基督教信仰共同体和任何与之相近的信仰共同体中开始的，这只是序幕而非完成。拯救自然也不是随着肉体死亡而完成的，即便在肉体死亡之后，也只能是一种成长，经历我们未知的现实阶段和国度；在这些阶段和国度中，尚未被自由耗尽的心灵天性的残余将完全得到克服，并通过不断增强对上帝的献身而变成道德精神；最后，随着最终解救，造物重返于神性生活之中。不过，我们不但必须考虑到个别虔敬者身上拯救的未完成状态，也要想到那些不计其数的几乎尚未立于拯救的开端和基础之上的人们，这些人要么置身在历史上拯救力量几乎尚未开始运作的阶段，要么尚处在根本不可能出现更高生活

的生命情况和环境之中。对于这种情况，在我们已知的生活范围之内，肯定没有解决办法；如果拯救只是被及少数人，得救者少于我们在经验范围中所设想的数量，我们便不可能心安理得地接受拯救。这种末世论必然属于拯救信仰的内容，否则拯救信仰便残缺不全；如果人们将尘世之内的拯救看成是完成的拯救，拯救信仰便成为空话和自欺欺人之谈。所以，末世论从一开始便对拯救信仰具有本质性的意义。耶稣设想即将临近的日的在岁月流逝过程中所经受的种种变化，不可能抵消终极完成思想(Gedanken der Enduollendung)的中心内容。

## 末 世 论

1."终极事物"对于一般宗教生活的意义；2.作为末世论的"终极事物"；3.终极事物学说的两种现代形式；4.位格主义末世论的特殊问题；5.位格主义末世论与基督教的关系。

1.任何寻求实现明确的自我理解与自我表现的宗教信仰均包含一种有关终极状态的学说，用教义学的术语来讲就是末世论，只不过它可以采取神话的形式罢了。末世论并不仅仅产生于诗意的冲动，而是源于宗教观念本身。因为宗教本身虽说并非一种学说，但却是一种对于"终极事物"、对于终极实在和价值的感知，这类实在和价值——与那种为思辨大大相对化了的有限实在和价值相反——是绝对的和无条件的、统一的，而且自己本身便具有必然性。所以，一种高度发展的反思文化(Reflexionskultur)——如当今的反思文化——尤其明确而清楚地感知到这种对立，它要么在相互制约而又相互生成的、彼此依存的有限实在和价值的长河中吞没终极事物，要么积极提出先验的、无限的绝对形式的终极实在和价值与之相对立。事物的相对性是科学的本质，科学在试图构成相互联系(Zusammenhang)和一般性时走得越来越远，失去任何限度，消失于既无确定性也无普遍性的无边无际的玄虚之中，除了纯然形式上的相关联系，自身之外别无其他。自然科学以其天真的教条主义倾向于将所发现的相关联系或者法则的普遍性与处于这一联系之中的、抵制进一步划分和分解为种种联系的成分，看成是"终极事物"。这样一来，终极事物始终只是一种由思维设想的、可任意扩展和改变的相关联系，始终只是感性的、纯实在的、

在科学上必须设法进一步分解的终极事实。但是，这些联系和事实只有通过实在化(Hypostasierung)和神话化才可能从概念和思想变成事物，甚至变成终极事物，这种形式的终极事物只有通过偷梁换柱的方法才可能与终极价值(如美、和谐或生活统一体)联系起来。每一门具体科学将无情地重新将这类神话化解，继续通过相关联系进行新的分析和整合工作；于是，不论事实还是思想，都成为一种由契机和情势制约的、永远处于依附状态的东西。不过，所有能自圆其说的历史思想均导致相对主义。进化观念越是脱离目的论的幻像，将自身局限于历史实体的发展中建立相互依存和过渡的关系，那么这种关系链条中的每一个环节便越是被其自身的语境制约，从而也只有在其与自身语境的关系中方能得到理解。这一环节的本质只存在于它和其他环节的关系之中，而且随着总体情势的变化被卷进不断的变化。但是，如果人们对如此形成的特殊性(它对于一种关心历史发展的自然观同样是重要的)不仅从相互制约条件的体系、而且从相关联系之内的个体和独立体产生的形而上必然性来理解，那么，人们便将面对种种令人眼花缭乱的个别实体，这些实体的本质始终只能通过它们在联系中的活动才能够展示出来，所以，这里根本谈不上什么终极事物，只可能是一种纯形式上的终极的个体化法则(Gesetz der Individuation)。不过，这一法则丝毫没有说清楚终极事物，除非人们将空洞的个体性本身视为终极事物。但是如果个体性不把终极和永恒的价值个体化，它就会失去自身的意义和价值。于是，一切历史的终极事物，即“古典的”时代以及永恒的范例和启示都逐渐地相对化、个体化了，对个体性自身，即对作为一种生活形式的个体性自身的崇拜，也随之成为同样的自相矛盾的神话，这正如对原子和对法则的崇拜。假如我们坚持在历史上应得到实现和个体化的客观价值和准则，那么，这些价值和准则也会在超前的实体化之后就永恒的文化理想来看越来越清楚地表现出它们要受历史条件的制约和历史变迁的摆布。一条条心理学的推导和解释之链——它们出现于这些链条的末端——变得越来越长，最终吞噬一切价值和准则，使之融入以相对主义解释其产生和变化的心理学。这些并非终极事物，并非物自体(Ding an sich)；即便人们认为必须承认准则性的判断具有特殊的心理学形式，这种单纯形式本身也始终只是一种建立关系的手段，并没有在建立关系的过程中形成固定的内容，而且，这种形式包含着多种多样千变万化的实体，它自身可

能具有幽深隐秘的心理学根源。

不过，通过科学渗入生活各个领域的相对主义，实际上同时也是由生活所创造和庇护的。相对主义将社会分解并同时使之相互关联，从而使社会成为一个纯然的关系体系，它不是使社会立于自身固有的牢固基础之上，而是使之奠立于一种越来越精细的商品交换，这种交换本身无非表现了一切价值的可交换性而已。可交换性中看似固定的标准——金钱只是一切事物的关系性质的象征，使一种物品转化成另一种物品，并使之互为条件。将金钱这个进行转化和交换的纯然手段视为财产本身的倾向，也只是将建立关系的纯然手段视为终极事物的一切倾向的象征。

在这种种情况之下，宗教体验的本质便愈加在于拥有一种终极的和绝对的实在作为其对象。人们越是把绝对者从它与相对实体的虚假同一中、以及从它在不完善的理性链条中草率的寄居处驱逐出来，绝对者自身便越加清晰地表现于纯粹的宗教体验之中。正是由于这个缘故，宗教体验是不可规定、不可定义且不可言说的。它并非别的什么，只是对终极存在和因此而属于此一终极存在的终极价值的体验和感知。无论何时，只要在任何种类的终极事物中出现假想的静止，它们便因此而带有宗教信仰色彩；当绝对者在一切链条的终点瓦解而且不再复苏过来的时候，宗教体验便只能在自身之内徒劳地摇摆不定，以期能再次进入相对事物的世界，并使之能够分有绝对者。道德、科学、艺术在何种程度上分有终极事物，恰恰取决于它们在何种程度上揭示和坚持它们与启示于它们之中的绝对者的宗教理念的联系，它们的特殊地位在于，在它们之中可以显示出这样一种联系，这种联系是如何发生的，则属于另外一个问题。所以，真正的终极实在和价值并非想像出来的，因为它们不是相对的，也并非存在于关系之中；但它们却是可以体验到的，因为它们构成了神性生活的现实，被接受进入此一生活所感受到的幸福。科学处处都在研究相对事物，它所认知的绝对者只是关系的形式和普遍性，而这类东西本身无非是人的思维活动而已。但是，宗教却根据其完善程度探求着、预感着和体验着绝对者，这构成了宗教不可言说的内涵，以及永远不可能成为科学的品格。可见，在宗教中论及的是终极事物和价值，而且只有在宗教中和通过宗教才有终极事物和价值。

2. 终极事物与时间毫无关系。但我们经常使用的"终极实在和价

值"这种术语却根源于下述事实：这一观念不论在什么情况下总是在某种精神的、实践的或理论的运动终结之时方才出现的，它并非单纯是直接现实的组成部分，相反，它总是仅仅产生于朝着更隐秘、更高的目标超越直接现实的过程，这一过程与原初的因果解释、原初的种种希望和畏惧紧密相关，而这种原初的因果解释、希望和畏惧使人将任何一种东西都看成相对的。原始人安然地在最短的链条之前止步，认定绝对者就在其末端。但随着文化的进步，这链条越来越长，必须在关系中方能理解的相对因素不断增加，绝对者越来越退缩而进入不可想像之境，进入超人性和超自然之境。不过随之也产生一种清醒的认识：只能在整个链条的末端完全体认绝对者，只能在此岸生命终结之时，或者更进一步，最终只能在来生链条的终端、在生命自身的完善终结之时，人类自发的鬼魂和亡灵敬拜才有利于这种认识。于是，终极事物成为末世论，即成为一种期待：只有在生命的尽头终极事物方才被完全揭示出来。因此便产生了关于天堂与地狱、轮回转生与从轮回转生得到拯救、亡灵审判、彼岸涤罪和炼狱的学说。既然终极事物被置于最后的末端，以作为所有发展的目标，它们便构成了人类原初的真正本性的完成和实现，人们只有穷毕生的劳作方能充分实现这一本性，因而它也是人们毕生劳作的总结。所以，一切伟大的文化宗教均拥有通过劳动获得发展和进步的伦理，以及把所有相对事物看作有限存在的思想，而且它们都创造了一种强大的末世论神话；这种神话本能地通过下述方法证明，终结只是开端的实现：它将完美状态置于开端，随之又置于终端；它惯于将创世论与末世论联结起来，将前者的神话用于后者的神话。但是，这种神话往往迟早会遭到理性主义的批评，正如基督教—犹太教—希腊末世论神话当前在我们中间的遭遇。然后，末世论重又回到其固有的基本母题（Grundmotiv），回到对绝对者的感知，并由此出发构成终极事物学说的两种形式：其一将终极事物视为永远临在的事物，其二仅仅将它们理解为生命发展之内在连续性的必然终结。前者是泛神论的和内在性的，它关注于无所不在、无时不在的绝对存在的临在；后者则是位格主义的和超越性的，执着于自由和发展的观念。这两种末世论形态处于激烈的冲突之中。我们当今的宗教生活便被割裂开来，夹在这两种形态之间，尽管可以说古老的神话或者甚至全然的无思想状态尚没有占据主导地位。

3. 末世论的第一种形式把绝对者看作内在于相对者无始无终的

进程中的统一体。因此，对绝对者的宗教感知仅仅是一种突破，从而进入对各种条件和相互关系之本质的感知意识。这种感知伴随着有限精神的生命进程，只有当自身永远同样是基础的东西在某几点上也被主体感知到的时候，它才属于时间领域，这几点便是被制约状态的化身出于某种理由超越个别被制约者上升而进入意识的所在。所以，这种感知的伦理意义并非上升，进入一个新的人生境界和采取一个新的活动方向，而是统一、和谐、宁静和自我限制的扩散，并超越本能冲动和心灵的自然浑沌状态。第二种形式使对绝对者本身的感知只通过一种脱离自然过程的自由行为臻于完成，并向人提出一项伦理使命：通过献身于一切从体认上有利于神恩集中于绝对者的事物而使自己不断上升，进入绝对者和神性之境，这时，绝对者和神性是作为一种行动着的、超越单纯相对着的、通过意志与自由达到与自身生命合一的力量而被体验到的。第一种形式从在现存事物中不断完成自身的终极事物的角度来对现存事物做出新的评价。第二种形式则使自由自愿地委身于绝对者，从而达到个体生命的统一所代表的新的生命力和新的生命支点。前者以内在性和整体概念（Immanenz und Totalitätsbegriff）为基础，后者则以创世和发展概念为基础，而发展只有通过自由方能实现，因为自由是发展目标的前提。在第一种形式中，目标完全实现于上升过程的每一点上；在第二种形式中，目标则存在于自由和自由发展的终点。前者是泛神论的神秘主义，后者是位格主义的创世信仰；二者因此而对相对者和绝对者的关系采取完全不同的观点。在两种情况下，对于初始的和相对的事物的超越都构成一种救赎。但是对前者而言，救赎是从部分到整体、从变化到永恒、从非实在到实在；对后者而言，救赎则是从束缚到自由、从不完美到完美、从初始到完成、从斗争到胜利。在这里，一方而存在着泛神论和佛教的对比，另一方面则存在着基督教和犹太教的对比。要在这两种形式之间作出真正的选择，需要具有一种实际的、伦理的和宗教的决断。问题在于哪种形式能够提供更加强有力的宗教能量和伦理形式，绝对者在何处更加全面而彻底地将有限者容纳于自身。实际上人们很少怀疑，答案正是在位格主义学说方面。对此应从理论上加以补充的只是，泛神论学说根本没有超越相对主义，而是基本上保留了整个相对主义联系的现状，同时教人以深奥莫测的神秘主义方式从绝对统一的视角观察这种联系。但这种绝对统一不过是相关联系形式自身的具

体化而已，而且，由于它与这种联系刚好巧合，又不能使人们超越它。正因为如此，这种宗教信仰在伦理上毫无新意，只是教人在统一性背景下看待生活过程，并由此而冲破自私的欲求，但并没有超越这些欲求进入更高一层的生活。如果真正要冲破相对主义，就只能通过另一种宗教信仰，这种宗教信仰作为活的创造性意志将绝对者与相对者的化身区别开来；这种意志即便在灵魂中也将通过与神性意志达成一致，并进而开辟一个新的生活基点，从而超越相对者。它开创一项日益增强的将自我献身于神性意志的工作，一直到实现完全的意志统一，实现完全的爱。如果人们要超越相对主义，舍此别无他途；不过，人们是否真正愿意超越相对主义，这倒是一个基本的自由行动问题，其必要性无需进一步在此证明了。

4. 关于终极事物的位格主义学说必须论证一种在时间中进行着、并通过献身于恩典的斗争和工作达到其目的的末世论。这种末世论认为，使人从自然约束、有限的自私和由此而产生的罪性中得到超脱，便是靠恩典得救，这种救赎引导我们脱离牢牢抓住我们的有限的自私的自我，这种救赎必须在通过上帝共契完全消除有限的自我之后达到完成。但这种完成由于关涉到个体，不可能以种属之终极完成的形式在尘世内的生活中达到，如黑格尔国家学说和社会主义社会学说所宣扬的那样；它必须超越根本无法跨过开端、根本无力完全克服罪性的个体之尘世生命。所以，第一种位格主义末世论学说是关于死后生命的学说或者——如人们极不精确地用柏拉图的术语所称的——关于位格不死的学说。按照这种学说的整个思路，死后的生命只可能是进一步的净化和发展，一直达到造物与上帝的合一；人们不可能提出超过此一假设的东西，因此，所有其他一切纯属幻想和神话。对此表示疑虑者认为，一切精神生活从经验上看都受到躯体活动，特别是神经活动的制约，精神病患和白痴、老年衰亡和儿童死亡等种种现象，以及沮丧颓唐或无比残忍的人们以及社会阶层低下的精神生活更加重了人们的疑虑。但是，我们对精神与自然的联系的全然无知可以消除这重重疑虑，此外还有一个重要的情况：在位格主义的末世论中讨论的并非“灵魂”自身所应有的不死状态，而是超越了自然的灵魂生命、也许具有隐蔽器官的属灵的人性（Geistesmensch）或位格的延续发展。凡是没有产生这类东西的地方，也就不存在任何进一步发展的需要；单纯的尚未精神化的自然灵魂也许会在自然的能量储备中一再出现，直

到有朝一日发生突破，进入精神的和位格的领域。在这一方面，佛教的前生(Präexistenz)和轮回(Reinkarnation)学说是有某些道理的。甚至认为拯救是对于自然灵魂能量永恒轮回之轮的突破，也有其深刻内涵。只是佛教的拯救本身并没有基督教的自由和拯救学说所包含的实在的终极事物。

第二个问题产生的来由是，位格主义本质上必定强调个体的完善，但对个体却并非孤立地而只可能在位格相互间的联系中进行观察，因为个体在伦理—宗教上的发展恰恰是在个体之间相互影响、相互补益和相互提携之中实现的，只有当共同体设定了某种集体位格之后，个体方能成为位格，而精神在神性的生活中不仅与上帝成为一体，而且相互之间也同样合而为一。因此，位格在爱中日益相互渗透、证明它们共同奠基于神性生活之中的事实，以及最终证明它们本质上的同一性是必然的要求。正如有限的自我经过精神位格最终回归于上帝，在位格相互间的爱的渗透的过程中，有限的差别本身也必将得到克服。这便是基督教思想所成就的上帝之国，在这里，上帝最终是寓于一切中的一切。这一思想最有力地表达了上帝之国，正如在第一个问题中，基督教关于上帝所充盈的灵魂的无限价值的思想最清晰地表述了末世论概念。上帝之国与人类灵魂的无限价值之间的二律背反，即意识分裂为个别意识与总体意识的整个谜团，只有在这最后的、通过道德努力而达到的相互交融之中才会得到克服。

第三个问题涉及具体个体的命运以及他们如何参与上帝国和最终的拯救。也就是说，有限的精神世界的一切个体可以在何种程度上分享这类终极事物。可见，这里的问题具有双重性质。它一方面产生于经验：处在人类历史沉浮之中的不同的文化和意识领域，具有完全不同的达到终极事物的可能性和难易程度，即便在某些个别的圈子内也因素质、遗传、环境、遭遇的不同，难易程度和可能性也存在着巨大差异，从最有利的条件一直到至少是表面上的完全不可能。另一方面，这一问题产生于邪恶的可能性，这种可能性与造物摆脱其有限的自我状态和自私，以献身于精神和理想价值的斗争联系在一起，但也造成了巨大的罪。这个问题就是：那些完全自觉地放弃善、完全拒绝神性生活的邪恶卑劣之辈对终极事物究竟采取什么态度。第一个方面的问题与模糊的预定论问题刚好巧合；不过，由于预定论并非在排他性的对立、而是在渐进性的过渡之中运动，由于它是上帝设立的普遍

有效的价值，因而最终也无疑是为一切人设定的，所以，人们更倾向于认为其意义只在于分配不同的难易程度和可能性，而不是使个别个体遭受永罚，在自然能量循环之中无尽头地轮回。第二个方面关于邪恶的问题，情况也与此类似。既然恶不是别的，只是因处境、素质和遭遇产生的困难，既然其强度和自觉程度表现为完全渐进性的过渡，既然很难确认一种真正自觉和有意的反对善的总体决断，因而更接近一种关于净化和涤罪的思想，而不是关于恶者自我毁灭的思想。因为我们都无一例外地是罪人，既然在每个受恩典浸润的人身上也沾满恶，在被看作是恶人的身上当然也会有恩典在起作用。可以说，在终极背景中存在着一种关于所有一切再次回归本根的学说：这个学说本身也许还有着最广阔的宇宙背景，这是由于一切自然的产物也许都应该精神化，一切自然物体也许只是正在形成中的精神实体而已。

最后是关于本然意义上的终结(das eigentliche Ende)的问题。这里谈的不可能是关于世界的终结，世界作为上帝的永恒创造是没有时间上的始终的。只有在时间中曾经有过开始者，即只有构成世界的各个世界(Welten in der Welt)才可能有终结。我们可能达到的终点只可能是人类世界的终点。但是，在这里实际上讨论的必定是在道德自由的努力中返归于上帝、并在时间中从自然生命成为精神生命和位格的有限精神之终结，其永恒性仅仅在于它分有永恒的神性生活的程度，这种永恒性之完成，只可能是复归或再度沉浸于神性生活之中。一方面，任何永生的思想实际上是令人吃惊、十分可怕的；另一方面，没有时间性的生存便是取消一切有限生存本身，这只不过是在上帝之中沉没的别名而已。可见，真正的终结是意志在死后的继续发展中最终达到的与上帝意志的全然合一，有限的个体意志在爱中的相互交融；所以，爱的完善、完善的个体的消融，以及位格再度献身于神性生活，这一切构成了最后的终结。通过努力而达到的幸福，以及伦理和位格的价值，而且它们将在终结的瞬间达到顶峰。最高的、完美的幸福在于终结的瞬间，这幸福否定了有限的生命，使有限的生命超越自身。有限生命在达到完美的幸福之时方才死去，正如它的种种个体差异在以创造性地自我规定其位格和发现其神性的生活依据而尽情享受完丰盈的生活和幸福之后完全消失。

5. 显然，这种末世论根本上是与作为位格、创世、自由和恩典宗教的基督教密切关联的，与基督教所特有的救赎思想也密切相关。

相反，内在性的末世论却与泛神论和泛神论神秘主义有着密切联系。佛教采取一种独有的中间立场，以其轮回、转生和拯救学说实际上将终极事物或价值视为自由斗争的终结，这种终结状态本身通过放弃生命意志的幻想来达到对位格做无神论式的否定。所以，只有以色列——基督教的末世论才是真正位格主义的末世论。这种末世论本身经历了一段丰富的发展历史：在这个过程中，许许多多相关的非基督教思潮应入基督教理念。当今基督教末世论面临着一项深刻的改造与革新的使命。耶稣的末世论并非与他关于上帝之国的宣报完全相同(因为上帝之国在终结之前降临)，它毋宁说是晚期犹太教的末世论，包含天堂与地狱、亡灵审判与肉身复活之说。只是赏与罚并非与善行有关，而是由于思想的整体性和内在性；而且，赏不是等值的补偿，而是无功而获的恩典奖励。与此相反，耶稣的上帝之国还并非末世论，而是对于上帝以奇迹干预世界的盼望，盼望到那时恶人被制服，虔敬信徒将可能过着一种在完美的上帝主宰之下完全实现了上帝的意志的生活，一种达到心灵纯净和弟兄友爱、没有法律、争端和暴力的生活。耶稣自己尤其强调最近的未来——上帝之国的降临。他让固有的末世论远远地退居其后，将末世论的神人同形说(Anthropomorphismus)存而不论。既然这种意义上的上帝之国没有降临，教会便有必要拓展和构思作为伟大的未来本来意义上的末世论学说。教会把自身等同于上帝国，坚定不移地将其阐释为一种临在的内在现实。于是，终极事物便完全成为本来意义上的末世论的组成部分。但由此人们便感觉到古老的犹太教报应末世论与基督教恩典和爱的思想的矛盾，还感觉到一种经验上的困难，即很难立即将终极决断与未完成的尘世生命连接在一起。人们从心理上感到有必要使福祸基于精神的内在运动本身，而不是让异端历史的残忍奇迹使它们附加在灵魂的内在价值或者非价值之上。人们认识到，在这类思想方式中蕴含着粗糙的神人同形论。因此，亚历山大的学者们将柏拉图的末世论引人基督教末世论；彼岸的惩罚成为一种净化与教育，灵魂的超生成为通过自由、上帝的恩典教育和涤罪惩罚向着终极事物的发展，向着体认上帝的发展。当然，这种学说后来为讲希腊语的东方教会所不齿，而西方教会则将它变成了炼狱说。不过，炼狱更多的不是用于涤罪，而是用于暂时性的惩罚和报应性的正义，以及教会干预和缓解这种惩罚的可能性。所以，炼狱说不过助长了律法主义、报应说和教会对于灵魂的支配力量，而犹太

教的报应末世论及其一切神人同形论有理由与之并立。宗教改革家们为了解放宗教信仰，将炼狱说作为教会权力和作业原则的主要堡垒予以废除，认为它不符合《圣经》，但却容忍天主教末世论。他们的学说恰恰在这一点上漏洞百出、缺乏有机联系，流于浮泛。他们只是干巴巴地从《圣经》中援引犹太教末世论，却与他们推行的拯救思想的内在化没有任何内在联系，现实的拯救内容与整个末世论神话的观念之间也没有任何中介。所以，现代世界最不善于利用新教学说中的这类因素。现代世界最初以理性主义的形而上学将整个末世论变成永生不死信仰，并赋予它活的情感，最后又在极大程度上转向自然主义思想，将永生不死变成尘世劳作的继续。思想较为深刻的人们将终极事物变成神秘主义的内在性，然后以黑格尔的方式使之与自由联系起来，但又没有将其中蕴含着的位格主义贯彻到底。另有一些人则将位格主义发展成为一种持续的发展思想，它超越死亡，只是在达到完美的终点时方才停息。这便是莱布尼茨、莱辛、歌德、也许还有康德和席勒的思想。实际上，末世论学说正是沿着这条路线获得了进一步的发展，人们要么从位格主义的基本观念，即自由、位格之永恒价值、通过道德行为创造更高的现实的基本思想出发，要么从终极现实与价值的假设出发。这些基础和出发点都是基督教性质的，其更为详细的结构只是以末世论神话的现代形态取代了教会采纳的犹太教形态。但是这种思想最美妙的表述笼罩着一层教会神话的外壳，如但丁关于人性的伟大诗作即是如此。在但丁的诗作中，在方济各会意志神秘主义（Willenmystik）和古典风格的人道主义的影响之下，如下观念逐渐展开：对地狱惩罚的观察、灵魂在炼狱中的净化和在天堂国度的漫游，是一个自由不断提升的过程，它始于意志与有限自我及其骄傲的决裂，最终达到与上帝的意志的合一。人类生活的内涵便寓于这一伟大行程之中。就此而言，《神曲》是关于基督教末世论的经典作品，是一部融思维和诗人幻想为一体的作品。它本能地使教会末世论转化为主观性的东西，使对彼岸三个国度的观察成为灵魂上升和发展的一个手段，以对邪恶自我毁灭的后果、对涤罪产生的充满幸福的痛苦以及一切纯净幸福的灵魂在上帝之爱的怀抱中成为一体的认识，描绘了一切灵魂的发展和命运。从这一意义上看，《神曲》直到今天仍然是一部伟大的基督教末世论教科书。现代的世界观体现着宇宙空间和时间的无限性，体现着精神领域的多元化观念、体现着连续和发展原则，并认

为肉体、灵魂和精神之间存在着有机关系，因而要求对末世论神话的传统内容进行一场深刻的改造，末世论神话永远都将是神话，但却可以不拘泥于《圣经》的神话形式。

## 教　会

1. 信仰对象的教会和经验历史学对象的教会；2. 教会概念之机构与奇迹品格；3. 教会概念在当今受到的来自教派概念和宗教个人主义的排斥；4. 教会概念恒久的真理内涵。

1. 作为信仰对象的教会的涵义完全有别于我们目前所看到的各种教会实体。即便认为罗马—天主教教会组织与信仰教会(Geglaubte Kirche)完全相同的天主教会，也将两者区别开来，因为，对不可见者(das Unsichtbare)的信仰善于注意到上帝的恩典设施(Gnadenausrüstung)、唯一使人得救的力量和无谬误性，而单纯的历史学家和统计学家不可能看到这些。而且，信仰教会甚至在这里也并非绝对地与合法的组织完全是一码事，因为属于信仰教会、即属于由信仰独自认识到的神人基督之活动领域的，还有东方分裂教会，只是它们需要从法律—制度上重新统一起来罢了；同样，只要新教徒按照教规接受了洗礼——因为被正确运用的洗礼仪式具有献身于基督活动领域的神奇力量——便也属于信仰教会；这表现在罗马教会要求——只是在事实上受到抵制——对按教规规定接受洗礼的新教徒有统治权力。这也表现了作为信仰对象的教会与作为律法组织的教会之间的重大差别。这一差别在新教中更加突出，因为不断分裂为不同的国家教会的新教，本来就不可能考虑到律法机构与信仰教会原属一体；而且，它把受到福音力量的激励而复苏过来投入基督之精神活动领域的一切都归人信仰教会，尽管它们也许属于天主教会，甚至不属于任何团契。对教会的信仰在这里是指对福音之神奇的孕生和革新力量的信仰。因此，教会无所不在，不论在教会的律法团体之内还是以外，只要有福音在行使其革新力量，将人们统一在对基督的信仰之中的地方，便有教会存在。在新教方面也有属于这种信仰教会的东西，即只有信仰承认而任何科学和现实主义认识所无法证明的东西，如神性、永恒、不可超越性和无谬误性。所以很明显：作为信仰对象和教义的

教会与律法和建制意义上的教会有着根本区别，至少它对对象的观察方式完全不同于纯历史的、法律的和统计学的方式。同样很明显的事实是，教会的教义与基督的教义处于最密切的交互作用之中，对作为人的耶稣——其自身包含着上帝的拯救力量，而这种拯救，又来自与第二种神性位格的联系——的评价是信仰判断，而并非批判性—历史性的理智判断，理智所看到的只是一个非凡的人，以及关于他的包含着奇迹信仰的历史记载。教会的教义和基督的教义是对那些伟大人物的信仰表述。如果没有信仰，这些人只是历史事实而已。正如两种教义关涉基督教的两个伟大的历史事实，并使之沐浴着神性之光，两种教义也处于两个事实之间同样密切的联系之中。历史上的创始人基督与他的布道之历史产物——教会是一体的，这犹如原因与结果、手段与目的、开端与承续。因此，两者同样被提高到超人性的领域：基督通过信仰和为了信仰而上升达到与上帝的本质合一；教会为了信仰和通过信仰上升为中介拯救的神性机构，成为恒久的神奇力量。教会是上帝在基督身上成为人这一事实的延伸，是带来拯救的奇迹在人类中之建制形式的延续。因此，两种教义互相制约着。凡是基督的神性得到高扬的时候，教会的神性也随之得到高扬，反之亦然。在看到基督的神性显现的地方，也将看到教会的神性显现，反之亦然。天主教将基督变成神人，使凝聚在教皇身边的教会成为上帝的代理；苏西尼派[①]将基督当成具有神奇能力的教师，而将教会当成圣事—教士的拯救机构；新教认为基督是宽恕罪的实施者和保证，教会则是信仰恕罪福音的共同体。从历史角度上很难说明，在两种教义的发展中推动力量究竟在哪一个方面。这两个通过交流管道联系起来的井泉的水位同样高。自从保罗宣讲关于基督即天上的人和教会为基督肢体的学说以来，两种教义相辅相成、相互渗透地发展着。

2. 但由此还不能看清楚教会教义的品格。正是借助此一信仰品格，信仰教会才完全像基督那样被神化，并被赋予神奇力量、无谬误性、永恒性等一切超人的性质，这就是说，它被提高而进入绝对者之境，基督教义与教会教义密切的相互联系也更加清楚了。至于信仰教会本身如何理解，只能用基督之神奇活动领域的一般概念来表述。关

---

① 苏西尼派（Sozinianismus），在苏西尼（L. Sozzini，1525－1562）的影响下在波兰形成的一个派别，主张神体一位（Unitarianismus），反对三位一体。——译注

于这一点，要形成更加详细的观念，需要对教会概念和教派概念作一比较。从一开始，产生于福音的、作为教会的共同体的观念便与作为教派的共同体的观念并立。在这里并没有强调布道、洗礼和圣餐的具有神奇证明性和造就着基督教个体的恩典力量，而只是着重指出基督学说在伦理活动中得到的实现，即通过为这一目的集合起来、按照严格的基督之圣洁与爱的戒条组成共同体的个体得到实现。共同体是个体之和；个体之共同体关系的基础是严肃的位格上所达到的成就，共同体是作为慈爱共产主义（Liebeskommunismus）或者作为与世隔绝的纯洁者群体而组织起来的，在这些纯洁者看来，基督是神授的立法者，是将重新降临的救世首领。真正的拯救尚未来临，在此之前，基督徒集合起来，组成圣洁者群体，并首先以实践上达到的成就表达对基督的虔诚。由此可以理解原始教徒群体之爱的共产主义；由此也可以基本上理解孟他努主义、迦他利派[1]以及多纳图主义，[2]后者明确否认教会和教职的客观圣洁性，将教会的圣洁性奠立于集合于其中的个体位格成就上。从这些教派延伸出一条连续不断的链条：韦尔多派[3]、威克里夫派[4]、胡斯派、洗礼派[5]、贵格派、虔敬派[6]和现代教派。与这些派别不同，教会教义将以基督为根据而形成的共同体看成一个先于个体的机构和由基督创建的团体，这个机构和团体将作为唯一具有拯救力量的神性力量和共同体的内核，即与布道、圣事和圣职联系在一起。并非个体在位格上所达到的善功决定着从属于教会的品格，而是布道、圣事和圣职的神奇力量的影响使位格善功圣洁化以服

① 迦他利派（Katharer），即纯洁派，发生在12世纪初到15世纪初的一场宗教运动。它认为，与善良上帝对立的是作为世界创造者的魔鬼，克服罪恶世界的方法在苦行。——译注

② 多纳图主义（Donatismus），迦太基主教多纳图（Donatus，313－347）等倡导的异说，认为圣事的功效取决于实施圣事者。——译注

③ 韦尔多派（Waldenser）：十二世纪后半叶产生于法国南部的一个派别，主张恢复早期基督教习俗，否定教会的许多礼仪规定和教义，十六世纪宗教改革运动中参加新教。——译注

④ 威克里夫派（Wiklifiten）：十四世纪英国革新者威克里夫（J．Wycliffe，？－1384）创立的学说，主张《圣经》是宗教的唯一权威、反对圣统制。——译注

⑤ 洗礼派（Täufer），来自再洗礼派（Wiedertäufer），认为行浸礼是唯一有效的洗礼。——译注

⑥ 虔敬派（Pietisten）：德国路德宗的一派，认为宗教要点不在恪守死板的信条形式，而在于在日常生活中表现出内心的虔敬。——译注

从共同体，然后更高的伦理善功方才作为结果与共同体联系起来。重要的并非位格善功，它可能永远都是不完善的；重要的是客观的、赋予教会的恩典和神奇力量所产生的感染力。所以，恩典概念和恒久的不完美性概念同样与教会概念联系在一起，正如合法性和尽最大可能达到的完美性概念与教派概念不可分割。因此，对于教会而言，拯救是本质上已告终结和完成的、其力量与教会不可分割地联系在一起的；对于教派而言，真正的拯救尚在来世和新的上帝世界，完成的拯救只是认识和增强善者。同样，基督对教派而言，更是立法者和未来得救的预言性保证；对于教会基督首先是拯救者，因为他创建了教会、圣职、布道和圣事，他以自己的死所体现的拯救行动，赋予他所创建的这一切以宽恕罪的圣洁化力量。对教会的信仰的意义现在完全展示出来了，信仰教会意味着对基督创建的机构的信仰，这个机构将从基督所获得和传达的祝福力量作为纯粹的恩典施予那些为其奇迹所震慑的个体，完全不考虑他们的伦理理想在何种程度上实现了。教会是人的得救不可或缺的和对人进行彻底革新，但它始终独立于人，是神性的奇迹机构，教会借助于其内在力量施展着影响力而且必定会胜利，是一切绝对的和超人的力量之所在，因而既具有唯一祝福的力量，也是不可战胜的。教会信仰是对基督开创的、具有恒久生命力的奇迹组织的信仰，是一种不以人意为转移的、感应着和改变着人的恩典的信仰，人自己的行为力量对于这种恩典的神性和力量毫无影响。教会思想与恩典思想紧密地联系在一起，其意义在于将恩典定位于尽管只对信仰具有约束力但可清楚辨认的载体之中。

在这一点上，天主教和新教的教会教义是完全一致的，尽管后者想净化前者。其差别仅仅在恩典概念本身，仅仅在恩典力量定位于载体之中的方式。在天主教看来，恩典是一种感性—超感性的神奇力量，载体是逐渐形成为七个数的圣事，圣事的前提是通过授予圣职仪式和通过可以转化的真理认识而被赋予实施圣事能力的教士。为了学说的统一和圣职的继承权，教士必须具有严格等级，并受一个中央部门的统领。所以，天主教的教会信仰成为教士—圣事的拯救机构之极端集中化了的教皇教会，在这个机构之外，不可能有拯救；除了这个机构以外，也不可能存在着其他具有拯救力量的教会组织。与此相反，新教认为拯救力量只在于宽恕罪的恩典的福音之中，从福音里自然会涌出善者的力量和意志；为了这一简单的福音，新教只需要一个

按照规定任命的宣道职务，至于任命的方式和做圣事的方式，则完全无关紧要。新教将拯救力量定位于被纯正理解的福音和宣道职务，这种职务必要时也可以由俗人承担，所以，此一教友可以成为另一教友的福音宣道者，而教会信仰概念仍然被完整地保持下来。在这种情况下，新教可以承认作为教会工具的一切形式的教会律法组织，只要其中存在着福音，只要其中保持着纯然作为特殊的话语表现形式的圣事。最终，在任何一种教会中，哪怕存在着种种混乱，只要握有《圣经》就包含一丝福音，所以，信仰教会也就有可能延伸，甚至进入最腐败的律法教会之内。当然，这种新教的教会信仰概念并没有一直保持这种唯灵主义的高度，它将基督创建的机构之拯救力量定位在纯粹的"话语"和"职务"中，进而将《圣经》、纯粹的学说和诚笃的布道者看成是机构存在的唯一标志。但由于这种教会信仰同时坚持包罗世界的、根据某些学说和职务可以认识的拯救机构的概念，便很容易仅仅将贯彻正统学说的律法机构视为载体和标志，以致陷入一种自认唯一有拯救力量的排他性(alleinseligmachende Ausschließlichkeit)，天主教尤其不可接受这种教会信仰，它所承认的握有唯一真理和唯一拯救能力的律法共同体越小，便越成问题。在这种情况下，为了不致对教会的普遍规定性产生怀疑，新教不得不设想，我们正生活在宗教徒和未来的反基督教者最后的迷惘时期，正如从初始至今经常不可避免地发生的那样。

3. 在这种分裂状态中，教会教义(Kirchendogma)对于人们的支配一直持续到十八世纪。教派思想(Sektengedanke)，很快便退居迅猛发展着的教会思想之后，只是作为运动支流伴随着中世纪的和新教的教会，其理想特别对于经过改革的宗派有强大的影响，作为通过积极圣洁化的共同体对建制教会的补正。但自十七世纪中叶以来，教会思想日渐式微，教派思想如日中天，但在今天，后者被纯粹而激进的宗教个人主义取代。基督创建的统一的拯救机构四分五裂，成为不同的、相互激烈攻讦的宗派，宗派内部又裂变为许多国家教会，这使人很难做到从整体上理解作为一体的拯救机构和统一团体的基督教共同体。如果说还曾经做到过这一点的话，罗马—天主教的教义似乎是更体面、更伟大的表达。一切拯救和一切基督教品格被转换为客观的机构之拯救保证、职务和学说，这似乎大大削弱了伦理上的作为和道德上的严肃，最终只能导致因最阴暗的不宽容而酿成的暴行。教义的瓦

解以及不得不相对地从个体上承认非常不同的、最严肃的基督教信仰形式之必要性，破坏了教会的支柱和载体，进而也破坏了教会拯救机构的内涵。洗礼派自由的联合教会(Vereinskirchen)及其宽容精神和伦理上的严谨范例要求建立更自由的联合教会，它们应产生于个体的结合、相互容忍、相互承认。于是，随着英国革命的胜利，尤其随着美国教会关系秩序的建立，自由教会(Freikirche)和联合教会的思想为自己的发展开辟了道路。固然，人们仍然可以将运作着的力量看成是机构性福音(anstaltliches Evangelium)之证明力量，将联合教团只视为共同体的外在一法律形式。然而，联合教会组织最终也影响了信仰。此外，一些地区教派日益相互混杂，大量居民脱离基督教信仰，各个民族和以个体为出发点的共同体组织要求自决的民主思想抬头，由于所有这种种情况，对于当今人类最广泛的阶层而言，已失去了理解教会教义的根基，教会不仅在其律法结构上，而且从其内在本质上看，都成为一个由宗教信仰上一致的、遵循着共同伦理规定的个体组成的联合体。由于这样的理解，人们便无需从概念上一定隶属于一个教会，而且，宗教思想也令人绝望地陷于分崩离析状态，所以，激进的宗教个人主义和全盘否定教会思想的倾向，便成为当前知识阶层的主题。在政治家看来，这便是教会与国家逐渐分离的纲领，或者最终是自由教会纲领。"宗教是私事"，这不仅是社会民主主义的、也是现代的纲领，正是那些具有严肃宗教天性的人们为了宗教信仰之内在性和个人性，为了宗教认识之个体性和相对性而要求一种浪漫—热情的个人主义。

4. 与此相对立，基督教思想应能够保持其**教会教义永不消失的真理成分**。既然承认以耶稣为基础的向上的拯救性力量，并相信教会是生活经验，这就证明教会是以耶稣为基础的生活联系，这种联系并非个体创造出来的，而是相反：教会创造出了个体，这符合任何一种超越单纯社团概念的共同体思想，这种共同体思想不仅意味着诸个体为达到特定目的而建立的联系，而且也指一种精神上的整体力量；因此，它不断地从其历史的丰盈积累中通过自由占有和塑造传统力量而创造着个体。正如任何这样一种整体力量是一种神秘主义的、先于个体的力量，并可以被视为一种自我繁衍的机体，以耶稣为根据的生活联系也同样如此。谁置身于这种联系，谁就必然对它如此感受。此外，这尤其符合基督教的恩典思想，因为恩典思想教人感受到，拯救

是通过把握着我们、并先于我们的基督精神力量完成的，并非靠我们自己的努力和创造。人们尽管可以无限强调实践—伦理影响的必要性，但这种影响并没有说明被归并于基督共同体的情况，相反它是从这种情况产生出来的，是由基督教净化和加深的、从得到宽恕的信念和上帝之爱中获取有力支持的向善方向。最后，只有在此基础之上，才可能产生一种真正共同的敬神意念（Andacht），这种意念绝非兴奋的主体性之单纯集聚，只可能是通过共同潜心于造就着一切人、充盈着一切人的基督和群体生活而对主体进行的补益、增强和巩固。

这是基督教信仰不可丧失的真理成分，包含于教会教义中的、对我们仍具有其适用性的思想。彻底的个人主义真正赖以生存的凭靠是在信徒群体中保持着传统和力量，它只是以专断或者独立的方式维护着这种传统和力量，并不想或者感到没有能力通过共同的礼仪对之加以增补。不论何时，只要宗教个人主义变得真正彻底并真正纯然回归于自己本身，便会成为完全空虚的、缺乏任何确定的宗教和伦理思想的神秘主义。但是，只要它不想如此，不想失去与基督教生活的联系，一定会在彻底化时重新得到具有创造性的历史力量，宗教个人主义所有最深刻的内容全都来自这种力量。宗教个人主义只有在这种联系之中才有可能存在。宗教个人主义是一个矛盾，一个寓于自身之内的矛盾。宗教个人主义将在消耗掉其他人聚敛起来以维持其生存的资本时感知到这一点。不过，教派的社团教会体制也并未体现出宗教的共同体思想，虽然个别共同体在律法上和外在形式上是根据这种体制原则建立起来的。它无视恩典思想，从而也无视基督宗教思想的内核，既走上偏狭的合法性之路，也导致分裂和对立。然而，只要坚持恩典思想，就很容易说明，这在事实上是将信仰与超个体的基督教生活联系牢牢地连接在一起，这一联系关涉着一切虔诚的信徒，只是在表面上以其无数教会构成形式给人以陌生感。与所有这些情况相对立的是伟大的关于生活共同体的信仰思想，这个共同体以基督为根据造就着我们，以生命充实着我们，使我们展开生命，使我们走向胜利。它是从福音或者从基督精神里流出来的共同体，凌驾于一切律法组织和一切个人主义者之上，使它们处于一个共同精神的氛围之中，像一个为耶稣投放出来的光体那样伫立在上帝面前。共同体的胜利——对此我们深信不疑——便在于使我们确信，它所体现的宗教和伦理的生活力量必定属于那些注定会胜利、注定会臻于完成的力量，不论在未

来于万年中会赐予人类什么样的宗教和伦理的真理或力量。这基本上与路德的教会概念一致：教会无所不在，凡是福音在造就着信徒、使他们相互联系起来并与基督在一起的地方便有教会。

在教会教义中，一切被教会名之为基督创建的机构及其机构载体和保证的东西，一切被教会名之为为了通过职务和礼仪渠道达到延续道成肉身神奇力量的伟大的神奇组织的东西，都是可以放弃的。即便以精致的形式仅仅将机构表述为创建宣道和宣道职务的机构的思想，也是可以放弃的。耶稣未曾创立过任何机构，不论是在什么意义上。关于宣道奇迹的机构的整个思想是与早被现代世界克服了的超自然的二元论最密切地联系在一起的。正是由于这个缘故，人们也可以放弃任何将以耶稣为根据的生活联系引入绝对之境的倾向，可以放弃任何将之引申为唯一具有拯救能力的、永世不变的、在世界末日仍以其绝对形态自诩的教义真理的倾向。基督精神共同体是最高和最内在的位格宗教力量，因而它必定将汇入善者胜利的洪流。然而，这种共同体是否将永世独一无二地长存，我们却不得而知。正如我们诚笃地敬奉耶稣的伟大位格，但并不将他抬高到绝对之境，对于从他所产生的生活联系也是如此，因为这种联系通过持继不断的变化，通过它向着相近的精神力量的相对性过渡而非常清楚地揭示出其人性，基于所有这些情况，人们也许可以发现，用“教会”这个词来标识宗教现实，是很值得考虑的，而且，这个词也是现代人很难容忍的。教会概念实际上最符合超自然机构的概念，在这里却又尤其符合天主教对于展示上帝之人(Wirkung des Gottmenschen)作用的信仰，所谓上帝之人的作用指通过他创建的神人性质的、圣事一教士制的拯救机构、与律法组织一致并最终为教会征服整个世界。这个词不再完全符合路德学说。路德将教会思想改造成为关于普遍的基于福音信仰的精神共同体理念，这种共同体的载体仅仅是纯然的信义，在这里，纯然的信义取代了天主教教会机构，其简单的内涵将很容易被遗忘：这信义只是对上帝释罪的、赋予生命的爱的确信，而非其他。这样一来，最好放弃“教会”这个词，路德认为“上帝的子民”(Volk Gottes)或者“信徒群体”(Gemeinde)更合适。如果人们要找另外一个词，那最好说：基督教共同体(Christliche Gemeinschaft)。于是，“我们信仰唯一的、圣洁的大公教会”一语便成为：“我们信仰那以基督教精神的共同体感召我们、唤醒我们成为真正位格性生命、将我们从良心压力下拯救出来、

解救我们，从而得到上帝儿女的自由和与耶稣的生活团契，信仰这一团契的神性来源及其最后胜利。”

## 信　仰

1. 作为基督教宗教生活之整体的信仰；2. 作为宗教认识因素的狭义信仰；3. 信仰的认识价值；4. 独立的信仰辩证法；5. 信仰认识与科学认识；6. 信仰的时代与科学的时代。

1. 在宗教语汇以及由此派生出来的神学概念中，“信仰”是歧义最多、误解也最多的术语之一。就其寻常涵义而言，它指一个虔诚信徒所信奉的宗教的观念世界（Vorstellungswelt），这个世界被看作是一种存在于现在、过去或未来的现实。这个观念世界为保持其对信徒的意义而不愿受到触动，只希望恒定不变，具有不可侵犯的权威，事实上的确也大都以某些被视为特殊权威的东西为其出发点，如启示、圣灵、先知、膜拜传说、祭祀传统、秘传的传闻以及创始人的个人作为等。由此产生了现行的关于信仰的观点，按照这些观点，信仰包含一种信以为真的态度，这种态度建立在传统、权威和共同性的基础之上。然而，同样广泛的语言用法证明，信仰一词的内涵并没有因此而完全被揭示出来，这种用法将信仰和笃信（Gläubigkeit）、信仰力量、信仰信心（Glaubenszuversicht）理解为灵魂在宗教上的基本态度，理解为一种自愿为上帝献身和让上帝充盈于自身的行为（Sicherfüllenlassen von Gott）；在这里，信仰和宗教本身成为一个东西。这样一种词义以及与之一体的宗教因素也适用于人们对那些本身并不直接具有宗教性质的具体对象的态度：人们可以信仰（glauben）[①]祖国、相信人类、相信另一个人，或相信自己。

事实上，人们可能会怀疑用同一个词表现两种含义的做法是否恰当，因此，将信仰确定地理解为宗教认识因素，将主观宗教生活的整体界定为“虔敬”（Frömmigkeit）也许更好。这样，虔敬便成为一个更广泛的概念；在这一概念之中，信仰成为同时规定着虔敬的认识因

① Glaube在德文中意为信仰，相信；其动词形式为glauben，一般译为相信，如在本句语境中，其形容词形式为gläubig，意为笃信的，有（宗教）信仰的。——译注

素。人们还可以进一步指出，基督教之外的虔敬大都将两者如此区别开来，并在语言上坚持这种区别。在基督教之外的虔诚中，信仰作为认识因素，是一种神话，而宗教的实践因素则包括了祭仪、虔敬或崇敬、敬畏神明的虔诚态度，以及对于"圣洁者"处处应有的尊崇。思辨性的认识或者认知(Gnosis)被与实践活动和情绪、甚至伦理区分开来。虽然如此，基督教(尤其在保罗和宗教改革运动的语言中)将二者合而为一是有其正确而深刻的用意的。这表现了基督教固有的特点：其神话和认知只有产生了实践性的宗教和伦理作用，才有其宗教价值，其宗教生活针对的并非祭祀和礼仪，而是一种规定着意志的对上帝的认识，甚至是在这种认识中达到的人的本性与上帝意志的内在结合。这种认识完全自发地针对着对实践宗教意义重大的东西。基督教的虔敬就是信仰，其信仰就是虔敬。当然，人们在以色列先知宗教——基督教的母体中，也可以看到类似的东西；即使受到上述两种宗教多方面影响的伊斯兰教，有时也持有这类观点；敏锐的眼睛将会看到，这种相互融合的现象大都来自宗教思想的内在辩证法。但从根本上看，这种情况只存在于基督教中。只有基督教在其位格化和伦理性的上帝概念中包含着这种完整的要求，尽管基督教自己在现实历史中，并没有严格坚持这一要求。但是，基督教在其经典文献中，毕竟纯然从一切隐蔽之所获取信仰(如果信仰曾经设法在并非直接关涉上帝的关系中隐蔽自己的话)，并将思想和祭仪中的整体宗教生活集中起来，以便赢得和维持与唯一引起宗教情感的客体的信仰关系，即与上帝圣洁的恩典意志的信仰关系。在这种关系中，信仰与虔诚、认识与内心倾向、祭仪与位格在本质性的献身、认知与伦理原则上达到一致，它们之间相互调节、相互证明。在众多宗教中，基督教的特点便表现在这里，它是对纯伦理性宗教信仰的突破；基督教只承认一种实践性的宗教一伦理价值，并以自身的认识证明着这种价值。基督教只知道一种实践，即来自对上帝纯粹认识的实践。基督教不断呈现出来的内核并非那种生动有趣、多彩多姿并与科学结合在一起的神话，也不是教会教义的权威力量，而是一种素朴的、表达走向着上帝的实践经历和返归内在的自我信念的思想。可见，为了分析信仰，万不可无视信仰与实践的牵连，万不可无视信仰与虔敬的内在统一性，对于基督教，尤其要强调两者之间的密切统一。尽管如此，分析本身必须——至少从概念上——将信仰作为支配这种统一的认识因素分离出

来，就基督教而言，必须将信仰看成虔敬的认识因素。信仰是信赖（Vertrauen）与献身，而且是对思想所理解的现实的信赖与献身。这是一种生活与活动形态，但其基础恰恰是一种思想。至少在新教中是如此。因此之故，新教将信仰界定为基督教的核心，以及对上帝的实际认识和一切伦理—宗教动力和理想的源泉。天主教将作为信以为真的信仰与实践活动、教会圣礼和伦理实践割裂开来，新教则把全部基督宗教压缩成信仰。这意味着，新教最终使基督教成为精神宗教。即便如此，至少在概念上仍然有必要将狭义的信仰与虔敬的整体区分开来。应该从心理学上分析狭义信仰观念的这一特殊性质。

2. 一切宗教由于表达了人从属于神的力量，由于在信仰观念的构成中本能性地减少人的作用，宗教性和信仰被看成上帝作用和赋予的东西。最高和最博大的宗教，尤其基督教将这种上帝的作用和创建宗教的工作看作在创始之初便赋予一切人并为一切人所拥有的东西，而不是自发地萌生于每一个体的东西。宗教理念的内涵和实际推动力量愈丰富、愈强而有力，个体的活动便愈会转化成为被赋予的东西，并与之保持一致，这种活动便愈少自发性质。在这个阶段，即使认知因素也取决于每个人对根本上被普遍赋予的东西的成为。这类东西来自启示，首先是**对于基本启示的信仰**。但是，信仰并不意味着仅仅对传统和流传下来的学说（Lehre）信以为真。相反，既然启示本身无非是被提高了的、超出常人理解、并散发出其力量的笃信，那么，即便作为认识方式的信仰与启示联系起来，也仍然没有得到说明。因而，我们必须将启示作为**构成信仰的半神半人化的**[①]**基本形态**来分析。启示是新的宗教力量或者生活高度富于创造力的独特现象，它表现为实际的生活与思想整体，并借助其载体展示其力量。但对于启示载体而言，这样一种全新的或者基本上新的整体却表现为许许多多新的关于上帝、世界和人以及关于世界和人的神性目的的观点和概念。在这些观念中，想像力以其全然天真的方式活跃着，给予直觉把握住的宗教生活整体以将新与旧结合为一体的、天真的艺术表达。这是神话的产物，每一种宗教都有神话，在像基督教这样一种纯位格—精神—伦理

---

① 德文为 heroisch，由名词 Heros 派生而来，Heros 源自希腊文，意为近似神的英雄。在希腊神话中，Heros 是神与人结合的产物，这里译为半神半人化的，名词译为半神半人名以区别于译为"神人"的 Gottmensch。——译注

的宗教中，神话表现为上帝观念的化身和上帝给予世界与人的目的的形式、表现为启示载体的特殊使命的写照 这是神话的高级阶段。在这个阶段，神话本质上表达了一种伦理—宗教思想 因此，人们也可以用"象征"这个词，但不可忘记，在富于创造力的天才看来，其神话主要是以天真方式观察到的现实，而"象征"一词则属于一种从批判视角观察神话的科学思维方式。所以，半神半人形象(Heros)和神话是处在这个宗教阶段的信仰的特有认识方式，半神半人形象是以崭新方式散发出的宗教力量的核心，神话则表达主要由半神半人形象自己塑造的对于生活在其身上的宗教整体的观念。以认信的态度献身于表现在半神半人形象中的宗教整体，于是就变成对于这个形象及其中所表现出的宗教理念的信仰。信仰体现着对半神半人形象的宗教膜拜，和对其宗教观念世界的接受，这个宗教观念世界正是它借以传播其宗教生活的手段。

与此相应，宗教徒的虔敬生活和思想创造着一种不断成长的除旧布新的观念形式，首先是一种对启示载体本身的宗教礼赞，因为这一载礼的位格和权威是唯一具有凝聚力的纽带，是新的宗教共同体的基础。在对它的礼赞及其论证的过程中，产生了新的信仰学说，新的信仰学说又促进了新的祭仪的产生。于是，这种学说中包含着的并由于它而具有直观性的新的宗教生活整体，便开始自行发挥作用。由于这一整体因此而得到保障，只需附带地具体表述和论述它，便足以使这一实践—祭仪性的教义萌芽成为诠释、论证和增补的对象。一个本质上以伦理—位格性的生活价值和使上帝与之联系起来为目的的宗教，最初只需要对半神半人化的位格的信仰，因为这个形象直接表现了与其身上体现的认识世界的联系；而且，尽管后来发生了种种变化，与半神半人形象的关系以及在其身上所产生的基本的观念世界，仍然是信仰赖以维持其同一性的基础。由此可见，信仰是一种以历史—位格的印记为基点的神话—象征—实践性的独特思维和认识方式，这一思维和认识方式相信神话，因为神话在实践中传达了宗教力量，而且这种宗教力量只能借助于神话方能得到表现、对象化和传播。在这个过程中，人们时而强调神话的表达手段，时而侧重宗教的实践内涵，时而强化前者以致窒息后者，时而则稀释后者而使前者消融。这种信仰的苗头只发生在纯朴的人们和阶层中，并通过权威和传统而得到巩固 一旦这种信仰脱离了它所产生并获得其雏形的天真的民众生活领

域，进入科学架构的领域，就会既受到科学的攻击，又得到科学的辩护；于是，从信仰和群体性信念中便产生了作为天真宗教神话与一般科学概念相结合的神学。这时，神学首先将信仰表述为它迄今所形成的东西，表述为一种权威性的、为超自然力量所证明和传播的认知，并尽最大可能使这种超自然认知与现行的自然的或者科学的认知取得一致；如果它自认为能够完全达到这种一致，便是理性主义的神学，如果它承认自身包含着无法与自然和科学认知达到一致的因素，便是超自然主义的神学。

在这场交锋中，信仰之实践—宗教的本性一再进行抵抗，这种本性看重的并非认知，而是认知促成的伦理—宗教性的生活内容，因此，它越来越有力地使信仰成为特殊的认识方式，与固有的认知分离开来。最后，一种心理学的信仰分析产生了。在这种分析中，这里所描述的神话—象征—实践性的信仰特征被认为是信仰的特殊心理本性，由此揭示出它与本来意义上的认知的本质差别；在这里，固有认知被视为对经验的加工，即在一般概念上将经验加工成为可以证明为有效的判断，或者被看成从最一般的基本原则出发对实在的东西进行的抽象的推论形式。这样一来，便产生了对信仰在历史—心理方面的形成和发展的程式化描写，正如迄今的表述中所发生的那样。信仰性宗教与祭祀性宗教的主要区别在于，信仰性宗教通过自身所赋予宗教性的半神半人形象的意义，以及围绕伦理和宗教价值（借助于这种形象在实践上为人们所接受）而对神话所进行的具体化，来达到用神话解释世界。这首先适用于整体上的基督教，以及在其内部形成的个别特殊群体、圣徒和宗教改革家。但这也适用于犹太的先知宗教，适用于伊斯兰教，而且至少是在初期，也适用于一切极力将宗教引向内在性人格生活的宗教群体。即便它们有时深深地涉入哲学思考，其宗教力量也仍然凭靠着神话的和位格的内涵，正如柏拉图主义所清楚表明的那样。不过无论如何，这一切都突出了基督教作为真正信仰宗教的品格。

3. 一切都取决在于这种从心理学上展示的信仰是否也有其特殊而又独立的认识价值。这一点为实证主义者所否认，他们承认这种分析，但恰恰因此而仅仅将信仰看成是非现实的、从人的愿望和本能的诗情产生的原始想像活动的反响；这种想像已被从所有其他认识中驱除出去，同样也应从它最后的藏身之所——宗教中逐出，将之放逐到

诗的领域，这样便排除了信仰以及宗教本身的一切认识价值。否定信仰具有认识价值的还有思辨—理性主义的宗教哲学，这种哲学只可能从理性上必然有效的关于世界之统一与本质的概念承认一种提供真实认识的宗教，认为民间宗教的神话只有当它受幸运的本能驱使而接近这一理念的时候才拥有真理，其事实上的结果是，为肯定普遍概念的宗教而取消了历史中具体的宗教。

我们可以从两个方面回答实证主义者。首先，宗教在心理学上的不可摧毁性实质上表现了一种强制的有效性，这种先天的有效性被宗教意识体验为一种义务，而且，它自身不可能化解成为单纯的习惯和修养。其次，一旦宗教生活的内在力量和必然性变得不可否认和不可取消的时候，体现着宗教生活的想像也必然会含有真理因素，而实证主义者一般而言总会贬低想像的认识价值。对于思辨性的理性主义宗教哲学家，我们则可以回答说：在通过一般概念不可认知世界的终极原理和基本秩序的情况下，关于上帝和世界的任何所谓理性的概念，实际上本身便是一幅来自宗教的、保留着浓厚神话成分的幻想图像。因此，对宗教的承认，始终意味着对作为独特的认识途径的信仰的神话想像的承认；宗教先天的合理性和有效性并不一定在其所包含着的最一般性的世界概念里，而是寓于宗教在形式上与逻辑、伦理和艺术共同拥有的内在的必然性情感之中。所以，这样的宗教力量和观念世界并非抽象和一般的东西，而是从强烈的情感深层发出的具体的生命力量；这些力量只有通过历史上各种宗教的论争和以非宗教的价值进行补偿的方式，来谋求普遍有效的形态，但这种形态又不可能在人事纷纭复杂和不成熟的情况下完全达到。信仰认识有着自己奠立在其实际的无限性和内在的责任感之上的确定性，并与那种有待以行动和意志从本质上加以把握的整个心灵力量联系在一起。当然，当大量群众在宗教上无能为力的情况下，只有强有力的宗教个体才能散发出这种力量。另一方面，如果这种信仰认识涉及到超感性的和以科学的精确方式根本无法把握的东西，而且还要赋予科学以绝对现实、绝对真理和价值的思想，它便不再是科学的认识。就其基本内涵而言，这种信仰认识是一种宗教独有的认识，就其观念成分而言，则是一种艺术性和象征性的认识。信仰的认识价值便在于通过掌握上帝共同体具有的、经实践验证的拯救力量在实践上解开生命之谜；但这种认识只能以神话—诗化—象征的形式表达出来，尽管这种形式在极大程度上经

受了科学的洗礼，达到了高度的升华，依旧是神话，绝不会成为从一般概念得出的认识。因此，神学就其本质看，始终还是科学与神话的结合；而且，既然神学无法再以古老的方式使"超自然的"启示认知与"自然的"认识并行不悖，它便必须采取新的方式，即除了承认精密科学的经验认识方式之外，神学还必须确认那种导向终极宗教真理的实践--象征的认识方式。但这是通过心理学和认识论实现的，后者本身始终包含着形而上学因素。承认信仰具有独立的认识价值的基础是信仰认识论，这种认识论的目的，不是为了达到宗教中包含着的一般概念，而是为了其中由宗教调节的现实关系，并根据所得出的结论和所达到的生活总体价值的程度，来划分不同的认识方式。

4. 信仰认识之所以是一种以自身方式具有的认识原则，还由于它自身蕴含着独立的运动法则，其运作既不仰赖理智—科学的运动，也不依附伦理—法律的或者甚至经济—社会的运动，以及人们曾称道的种种东西。虽然在所有这些方面的确存在着依赖性，但这种依赖性是相互的，在每一个案中都必须考察一下主要的依赖性出自哪一个方面。这已经显明了信仰认识具有的独立的运动法则。更进一层的精确分析当会揭示，这种运动法则、从这种法则中产生的对立与分裂，以及对这些对立的克服和统一等都是宗教独有的、仍保持着神话性质的形式。如果像黑格尔那样，把宗教观念的辩证法简化为对系统神学的分析与整合活动，就模糊了两者的本质。信仰认识自身之内自觉和不自觉地包含着宗教理念形成的辩证法。它出于自己的本能冲动急欲实现神性之一体化，同时又总是将神性与世界区分开来，从而使具有宗教情感的人重新与上帝联系起来，同时又与上帝和世界有所区别。恢复这三个相互分离的生活整体(Lebensgrößen)的内在统一，通过这种统一使生活得到提高而进入绝对境界，便构成了宗教思想的辩证法。可见，宗教和神话性的思维工作的方向便是上帝的一体性(Einheit)、世界的完整性和人的宗教价值，以及将这三种价值包容于救赎理念之中。于是，便产生救赎的两种主要类型：泛神论—反位格主义的救赎和有神论—位格主义的救赎，我们当前主要应在这两者之间作出选择。后一种类型是构成基督教神话内涵的基督宗教理念。个人在这两种类型之间做出什么样的选择，决定着一个人的宗教信仰，反过来，这种选择也取决于哪一种救赎类型能提供更深刻、更完美、更丰富的宗教体验。

5. 尽管如此，仍然存在着科学认识对信仰认识的影响，问题是这种影响采取的是哪种方式。关于这一点，上文已经就最重要和最直接的科学影响领域作了描述。这种影响表现在，信仰本身成为从心理学和认识论上思考的对象，而且，各种信仰方式被从历史哲学上划分为不同阶段。对这种影响更为详细的描述则属于认识论和历史哲学范围。

即便这种分析得出的结论表明，基督教的信仰方式处于最高等级，也依然还有精密的科学认识和以此为基础的科学世界观对于信仰观念的影响。这种影响将是双重的。一方面，信仰将不断地使其神话适应科学的世界观，消除或者重新解释本质上与此相矛盾的成分。这种适应当然有一定的界限；如果神话全盘解体，那么，其中所体现的宗教本质也将化为乌有；这意味着宗教在向新的形式过渡。另一方面，信仰将吸收新的世界观，从中引申出与新的神话体现形式相应的新的宗教主题，事实上许多观念如世界的多样性（Mehrzahl der Wlten）、世界进程的无限性、生命的连续性等等也造成了这种情况。但这也有一定限度，如果信仰完全被新的信仰主题和神话因素淹没，其发展便会被窒息，这种情况同样为新的宗教形式开辟了道路。

进行这种分析是当今信仰学说的固有课题。基督教信仰是否会因此而一方面解体，另一方面又被新的主题所改变，对此作出决断是神学当前面临的问题。这个问题不可能在本文得到解决。本文只能够表达一个信念：基督教的基本力量——对于与上帝合一，以达到为上帝所充盈的、以恩宠信念克服罪性、克服世界苦难的位格和位格共同体的信仰——在任何情况下都不曾动摇过，而且将永远保持着活力。除了科学对信仰的影响以外，必须承认信仰对科学的影响同样重要。首先，任何关于有效的终极真理的信念，任何关于存在着一个具有绝对的终极有效性、但又为人所不可完全达到的真理的信念，以及任何关于人努力不断接近的绝对终极性的现实价值的信念，都是一种信仰，其宗教本性往往对思想家隐而不露，却因此而具有宗教性。在这个意义上，信仰甚至成为经验科学的前提，尽管这类科学本身完全独立于信仰，并遵循其自身的法则。这样一种信仰是对于真理与有效性、从而也是对于绝对者在心灵上的总体态度，这种态度只要本己地表述自己，便不可能完全避免采用神话形式。其次，除了这种间接影响，信仰对科学的直接影响也无所不在，凡是科学家从精密的经验科学上升

为对世界、对世界运作和价值的总体观念，使存在着这种影响。在这些问题上，具有关键性的立场始终是信仰的立场，即对于生存整体在心灵上的总体态度，这种态度往往以某种神话—艺术的形式表露出来，有时受某一种历史宗教的影响而形成，有时产生于自己自发的宗教态度，有时则试图掩饰自己的宗教品格。那种认为在此类情况下人们可以采取纯科学立场的看法，是一种自欺行为，或者是借助科学权威与一种占主导地位的宗教对抗，现代思想包含着许多与基督教相竞争的宗教或者宗教替代物（Religionssurrogate），它们虽然看起来更有科学依据，或者与科学更加兼容，但从其内核上看，仍旧是信仰和神话。信仰与认知恰恰既不可能完全相合，也不可能截然分开，宗教性的神话知识与概念性的科学知识相互作用，彼此对立，却从未停止过争取相互适应的斗争，只不过从未达到这一目的而已。并不存在一个表述两者关系的简明公式，不论信仰还是科学，在尘世生活中都是未完成的。我们永远无法把握那种能够将两者推导出来，并使之互相合为一体的上帝理念或者世界理念，或者某种科学的宇宙体系。一切探寻这个体系的哲学只不过是外出寻找一头母驴的扫罗，找到的仅是一个王国，即批判的王国。

6. 人们很少把相同的天赋和兴趣用于信仰和科学两个方面；在难以达到一种完美结构的不利情况下，在由于这种复杂的结构而使行为的能量受到削弱的情况下，二者之间的平衡只是某种比较罕有、比较个人性的东西。至少迄今为止如此，也许将来在履行这整个永远完不成、永远在其前提之中变化不定的使命时依然如此。由此说明了下述后果：群体信念总不是偏向此一方面，就是偏向彼一方面。精神文化表现在时代和群体中的重大差别也得到了解释。作为群体，人们要么倾向于神话—信仰性的思维，要么倾向于科学—证明性的思维。由此而产生的总体态度的差别非常明显：科学的态度倾向于批判，通过人类的活动和观察来安排所有结构；信仰性的态度则倾向献身于超越人的东西，倾向于建构伟大而普遍的历史力量。两者都有其光明的和阴暗的一面：在前者，占主导地位的是创造性的自由以及实践精神的灵活性，这保证了文化在普遍意义上具有可证明性和可传达性的基础；在后者，占主导地位的则是强烈的普遍意识具有的基本力量，和来自超人类的、因而牢不可破且用之不竭的力量具有的天真的创造活力。另一方面，前者易于导致过量批判和破坏性，后者则往往导致不

加批判、不自由和不宽容的局面。无论如何，这些时期和群体并非是截然对立的，它们只是由于与主导地位的特征不同而有所区别。科学的文化消耗着古老的信仰基础，并往往只是使信仰和神话演变为所谓科学的形式，以便以改变了的形式像以往一样仰赖它而生存下去。信仰性的文化面对每一种并非直接与信仰有关的需要，从自身出发运用科学的力量和方法，从信仰出发维持着一种特别具有包容性的思辨性思维。这两个领域不乏彼此的相互渗透，二者的区别是变动不定的。希腊文化以其发展高度成为一种偏重科学—艺术的文化，是自由的科学文化之母，但它同时也拥有丰富的诗歌创作和极富宗教性的神话。

信仰尤其代表了东方各民族的特征，它们是希腊人的先驱和一切后世文化的基础，发展了丰富多彩的思辨和宗教哲学。即便在个别群体之中，也不乏渐进性的过渡。古代的希腊民族像所有古老民族一样，是信仰宗教的，成熟的、政治上解体的希腊文化是最放纵的、自由的反思文化，古代晚斯的希腊文化返归原初，成为一种科学与信仰神话的混合体，将这一混合体带进了能够提供一个稳固核心的基础教。毫不奇怪：即便在由基督教民族构成的世界之内也发生了这种转变，尽管其信仰神话从一开始便以其简朴性和伦理—位格的基本倾向将信仰理念提高到一个更高的明晰和内在性阶段，即与科学认知区别开来的阶段。但在这里，我们最先看到的是伟大的、为信仰神话支配的天主教教会的文化，随之而来的便是经过种种教会的危机和分裂之后而产生的充满科学文化的现代世界。这种往往被实证主义者和理性主义者描述为具有绝对性的对立，其实只是相对的，并不能排除重新返归于信仰性的摇摆，正如以往反复发生过的那样。启蒙运动和革命之后发生的复辟不仅是一场倒退，而且也是信仰对于纯理性主义和简单的批判风气的一种完全自然的反应；只要这个世界继续存在，便永远会存在这种摇摆现象。

当然，对于有着教会基础和古老的世界观成分的信仰和神话而言，现代世界意味着信仰共同性和统一性的深重危机。在随之而出现的普遍混乱之中，每个人必须自己探索他的信仰，谋求与形形色色的科学认知协调。在这种探索中，最大帮助莫过于认识到，基督教信仰和神话受到实践性宗教和伦理学的制约，通过对信仰与认知的心理学和认识论的分析来明确两者之间的差别。只有当信仰能够从自身的位格化的内在力量中产生宗教和伦理生活的时候，它才是有价值的。换

言之，这种生活可以按照自己的良知自由地塑造和完善神话，使之适用于这个目的。因为信仰是内心对上帝的态度，关于上帝的观念只是为唤醒这种内心态度而作的象征性表述，这个命题前一半是新教的，后一半是现代的人们可以用这一命题来寻找一条走出纷乱逆境的出路，首先是为了个人，然后但愿也能为越来越广泛的人们。信仰概念越是被心理学和认识论的思考所净化，便越容易在“纯宗教情感”的基础上产生一致，因为在“纯宗教情感”中，一切信仰观念只是一种对上帝、世界与人的基本宗教态度的表达和手段；在这里，神话并未消失，也不可能消失，却纯粹成为总体位格的基本宗教态度的表达和手段。即便如此，冲突也并未停止，但其摩擦面缩小了，各种不同神话形式并存的可能性扩大了，这时，一切神话只服务于内心信仰，一切神话都自知其自身之为神话。

## 预　定　论

1. 对于实际生活的意义；2. 预定论与绝对的世界目的；3. 预定论在现代世界中地位的下降；4. 预定论思想之重塑。

1. 在现代宗教语言中，人们经常听到上帝的恩典，但绝少听到预定论(Prädestination)或者一切事物为上帝所预先规定。每一种严肃的、认为寓于人身上的善只有通过上帝才能产生的恩典学说，面对着这种善并未在许多人身上产生的事实时，似乎都求助于预定论，因为预定论使某一些人注定得救，而另一些人注定不得救。每一次对于这种双重预定思想怀有的惊惧，都令人进一步推论，这种差别只是由于人的行为和意愿。这种惊惧似乎使恩典丧失了纯洁的神性。但这个学说不单单是一个令人不安的思想问题，也具有高度的实际意义。预定论的恩典学说对于世界整体及其发生的事件的态度，不同于反预定论的恩典学说。后者认为所有人都有资格、都被规定可以达到得救、达到伦理一宗教的、被上帝所充盈的个人这一绝对世界目的，所以，恩典论苦于世界事实上违背目的的状况，在这个世界上不计其数的人明显由于纯粹外在的实际状况而被排除在得救之外：一切从不曾得知拯救福音的人、一切精神不正常者和白痴、一切不具备接受宗教—伦理之禀赋的人、一切为苦难、危厄和命运所阻而未能达到更高精神境

界的人。相反，预定论不仅更易于适应时代与情势、禀赋与能力的差别，将这些差别看成是上帝的独立意志要求发生的事实，而且，它放弃以人性的或者个人的生活目的衡量世界的作法，顺应作为不可探知的上帝意志之秩序的世界上所发生的事实。对目的论与护教学——宗教世界观实践上的基本问题——的关注，在上述两种情况下处于截然不同的基础之上；至今人们仍然根据这两个方向区分加尔文主义、路德宗、或者天主教的思想，即便人们在这两个方面脱离或者自以为脱离了天主教。

预定论理念的实际意义尤其深刻地触及到了宗教思想的内在本质。它决定性地影响着关于善的理念，因为正是预定论造成了如此重要的出于义务而善者与真正圆满的善者的差别，即与宗教上的善者的差别。前一种善是来自人的努力和劳动的善，关系到道德人格的价值和尊严，因此始终包含着一点人对上帝持的保留态度的残余。第二种善并非产生于有限的人的自持，而是对无限的上帝意志之自我献身的善，关系到上帝的意志和生活之最高价值，因此，人的自我行动变成了让上帝在我自身之内活动。第二种善是更高的圆满的善，因为绝对善者只是上帝的意志本身，人们不需要说上帝的意志为了什么缘故和为了什么目的而善，因为上帝的意志是至高者和绝对者，为它而献身是与最大限度的意志焕发和最深刻的责任感联系在一起的。由于关于上帝之无限支配的唯一价值的命题来自恩典思想，善作为上帝之所为才真正成为善，所以，预定论思想终极的和最深层的内涵便不言自明，它寻常主要将不同的实现拯救的方式归结为上帝的行为和意志，由此得到最明显的展示。这也揭示出基督教上帝概念的终极理由和内核、上帝纯然的意志本性、世界纯然的被规定品格(Setzungscharakter)：不可能以任何东西衡量上帝，我们借以进行衡量的一切只有通过上帝自身。事物的终极理由、绝对神圣者和不可理解者是无理由的意志，是上帝自己和世界以及世界上的一切得以存在的纯然规定。探求此在(Dasein)和至高真理与价值的适用性的理由、探求事物如此在(Sosein)的理由、探求某种东西究竟为什么存在的理由这类终极问题，只能通过无限者无理由的意志(den grundlosen Willen)来回答。无限的意志是宗教的终极之言。

2. 当然，除了如此强调上帝理念的终极理由以外，还有另一种思想与之并存：即借助上帝的唯一性，那被上帝无理由的意志所规定

的至高目的也必须作为现实中的至高目的真正得到贯彻。从与上帝思想不可分割的而又始终与规定性思想(Setzungsgedanke)共存的唯一性思想(Einheitsgedanke),合乎逻辑地衍生出一种观念:无理由的意志是与随之必然产生的目的和价值相关联的,它规定着自身,也规定着整体与这种价值的关系。这是一切人类思想最古老的二律背反(Antinomie),它游离于不可理解的事实与适用的法则和价值之间,不可能使两者相互交融。这里的二律背反只是被改变成了宗教形式,并因此得到最高程度的表现。从无理由的意志产生上帝的不可理解性和全能,随之产生世界上一切事实的不可理解性以及对于差别和不平等性的顺从。从目的价值产生急欲使整体和个别者与终极真理和价值联系起来的要求,产生不可容忍真正的、恒久的、关涉终极价值的差别。

将至高主宰的思想与个人之绝对的伦理—宗教价值的思想结合起来,这是基督教的独特功绩。基督教不仅使两者结合起来,而且还借助前者说明后者,将对作为意志的世界理由的理解用于对寓于人身上的人格和意志的理解;或者相反,以对个人伦理上的评价和塑造来说明上帝的意志内在上必然的基本方向。在非基督教世界,至高主宰和意志的思想同样广为人知(如伊斯兰教的宿命论);它缺少的是精致的提炼,使之成为绝对至高无上的和无理由的意志,以恩典和爱的思想的形式与伦理性的东西相结合。预定论思想只有在从犹太教产生的基督教中得到了精致提炼,摆脱了概念思辨和道德上的实用性。基督教同时通过恩典和爱的思想,使预定论与人的道德意识和伦理人格追求处于一种具有完全本然而又至为深刻的内在必然性的联系之中。规定着创造物、使之上升达到与自身成为一体的无理由的意志便是爱,它通过将人的意志变为上帝意志创造着爱;但这种爱是至高的,无所不在的,以一切方式创造着,并规定了世界的现存方式。爱的概念本身的核心是无理由的、规定着自身、传达着自身的意志和思想,这种意志就规定性和传达性而言,是纯然事实上的幸福,它绝不是由一般概念和必然性推导出来的,本身是所有那些以一种有限的多样性规定着的统一化的本源。爱是绝对非理性的东西,但这种非理性的东西却通过集中自己的财富而产生着理性的东西,产生着一般性和统一性的东西。

3. 既然预定论思想如此深深地植根于宗教之中,它怎么会在现

代世界中完全消失了呢？第一个原因是现代人道主义和个人性理念（Persönlichkeitsidee），它经历一个易于理解的过程转变为平等理念，以一切人平等分享文明财富的思想取代寓于个体性理念中的千差万别。第二个原因是信经以其教义的、教会的形态具有的神人同形品格。只有那些最机敏和最清醒的头脑才在教义中揭示出了信经的终极内涵；多数神学家从来没有勇气严格履行其使命，以种种神人同形说的遁词来掩饰自己。于是，预定论似乎是创世前神意的思考和决定，以及根据此决定作出的创世安排。此一决定预先只关涉到人，并将被遴选而得救者与未被遴选者区别开来。由于人们活动于天堂与地狱——作为理所当然的两种唯一可能的结果——之间，生命便成为被遴选而升人天堂或未被遴选而注定下地狱。对于后一种状态过分严厉的惩罚，人们需要有一个理由，并发现这理由就在有罪事实，这一事实有理由将整个人类贬入地狱，而无理由的神意只在于使几个人从这罪有应得的命运中得到解脱。既然所有的人都理应受地狱之罚，如果有几个人有较好的境遇，人们也就无需抱怨了。但是，关于亚当的罪，多数人认为这是由于造物的自由意愿，只有少数人将这也归之于前定，因为上帝最好是向一个犯了罪、因而根本不可能提出奖赏要求的人类启示他无理由的恩典。第三个原因在于现代理性主义。对于得到数学灵感的思维而言，法则及其适用性的思想似乎是理所当然的，从法则的合理性便毫无困难地产生个别的东西和事实。于是，合理的法则成为事物的理由，而上帝的超人性和全能便表现在他是事物的法则和合理的必然性。上帝成为世界的自然法则，世界成为无处不同的法则之实现；而且，由于最高价值的实现也从概念上被草率地计入自然法则之列，所有人同样处于自然法则之下的情况，便成为所有人对自然目的之平等参与，便成为一切人对生活价值的平等分享。自然法则适用性的相同与人道主义平等观念互相交融；于是，意志的不平等似乎也同样从世界理由中被剔除了出去，正如从人类理想之中剔除了分享生活价值之不平等。这就是为什么预定论思想只存在于残余的正统加尔文宗的群体中，但人们不可过分小视他们的数量，他们至今仍然在美国、苏格兰和荷兰有着相当影响。

当前，预定论思想从种种不同的方面恢复过来，只是不再采用古老的神人同形论—教义学的表述方式和预定论这个古老的名称。

当然，并非像一些肤浅的论者所认为的那样，这是现代形而上的

决定论(Determinismus)造成的. 这种决定论的运作凭靠的恰恰是作为终极的理所当然的合理性观念的普遍因果律之终极概念，这一因果律平等地包容着一切、造成着一切；在法则面前的合理性和平等是其基本概念。与此相反，预定论思想的本质是无理由的意志的非理性和世界本质上的不平等。所以，那种认为奥古斯丁、路德和加尔文预定论学说是从宗教角度接受决定论的根据的论断，完全是一种误解。今天，重新抬出或者坚持这些学说的主题的一切作法，都是从观察和强调非理性和世界中本质上的不平等出发的。在这里，首先起作用的是直观的、因而令人信服的东西：对于人的不同自然条件和寓于其中的文明界限的关注、整个日益蔓延开来的种族学说、对于生物为适应不同自然基础而形成的种类的认识，以及以此为基础形成的对于无限差别的展望，这种差别通过斗争和杀戮、而不是由于所有人为此获得的自然规定去占有最高生活价值——这便是达尔文主义。还有，对平均化和普遍平等的贵族式厌恶，对差别和个性品质审美的—道德上的偏爱，政治权力思想对于满足需求的商品生产和分配的纯社会观作出的反应，最终还有承认基于不同心理—物理学的素质形成的不同能力、禀赋和责任感的心理学和精神病理学的决定论；所有这一切都在损害着平等思想，首先表现在人与生活价值的关系方面，最后则是从形面上学上证明不平等是世界本质所规定的。此外，还有本然的形面上学和认识论，它们清楚地认识到法则之合理性和事实之非理性、联系之可理解性和在此种联系中形成的个体之不可理解性，在探求普遍法则本身的地位时，要么主张这是无理由的规定，要么认为这些法则已经解体，成为人为养成的实用的思想习惯。悲观主义哲学坚持将无理由的意志看成事实的核心，于是，便将之设想为盲目的和低于个人的(unterpersönlich)。然面，这种意志却需要被设想为有现实意愿的和超个人的(überpersönlich)东西，以便成为预定论之无理由的意志。生物本质结构的不平等和存在的非理性在各个方面重又时兴起来，只要加深和活跃宗教情绪，便足以使预定论观念的主题重新复苏过来。所以，它重新清楚地出现在现代心理学的宗教分析中，就不足为怪了：这种分析必须承认宗教禀赋的不同，对于不再单纯是心理学的而本身为宗教性的观点而言，这只能意味着预定论。

我们愈是坚持对绝对、有效的个人价值的信仰，个体分享这种价值的能力问题便愈具有紧迫性，我们愈是在其深刻的自然和心理的基

础中看到事实上的不平等，不平等便愈属于世界之本质。既然我们必须从这一极将规定着价值的意志看成是事物的理由，便不得不从另一极将分享这些价值时的不平等当成这种价值规定的本质，两者一起通向预定论。这自然不再是原有的神人同形论的专断思想，因为这种思想以人性的因果律平衡神性的因果律，要么与之达成不彻底的妥协，要么将之径直吞没，使之徒有其表。这更是一种具有强烈不可知论色彩的关于存在理由不可知的思想，在这里，无理由的纯意志规定与通过普遍的法则和价值达到的现实之聚合联系在一起；即便寓于神性生活中的有限生命，也通过它绝对的个体性和无理由的献身自由分担着理由之非理性，在另一方面，由于它包含在普遍联系之中，关涉着有效价值，它同时也占有着普遍一合理性的因素。

4. 可见，预定论思想的本然内核并未被克服，它在基督教一宗教的体验中，在一般宗教思想中，在思想与生活之无数主题和推动力中继续存在着。基督教信仰的表述不但必须承认它，而且应赋予它基本的意义。这个意义有三个层面：a. 表述上帝之意志和规定性品格，从而仅仅以世界之完全不可理解性和无理由性表述包含于上帝之中的有限本质的本己生活理由，这些本质只是永恒的创造，只有与无理由的意志本身一起，才成为一切理由的理由；这是创世思想的基本意义；b. 实现绝对的意志专断与绝对的有效者和有价值者本身不可理解的合一，后者被感知为前者的外逸，随之使前者也丧失其专断的品格，并连同其规定性一起被感知为某种自身必然者和有价值者；一切有效性和价值随之在宗教信仰中获得其终极理由，道德工作正是因此而献身于通过一切价值和有效性向我们启示其自身的神性，神性由此而将创造物的意志纳入唯一绝对有价值的神性意志之中；这是神性之爱的思想的根本内涵；c. 将现实的、从环境出发可以达到的对最高价值的占有所表现出的差别，归结为寓于基本的世界意志中的纯然规定，这个规定在规定着整体的同时，也专断地规定着个别个体及其特殊个性的性情和能力的差别；这是狭义教会预定论学说本然的和理应有的主题。

这三种情况指的绝非神人同形论的预先规定和预先估计，而是与上帝和世界的自我规定一起产生的现实的总体品格。这也不是指从人的意志、罪和过失产生的某种情况，使上帝有理由对他的恩典财富进行不平等分配，而是由于罪既然可以同时被看成是从精神禀赋中产生

的，恩典便是一种从上帝与世界本质出发由基本意志所规定的不平等。于是，便产生了关于世界或者造物的创造之无理由的规定品格的学说，关于造物得到升华、达到与创造意志合一或者关于爱、恩典和拯救的学说，关于造物分享这种终极现实价值的不平等、或者关于狭义预定论的学说。

## 神 义 论

1. 神义论对于整个宗教的意义；2. 教会学之神义论；3. 自由的宗教思辨之神义论。

1. 人们将莱布尼茨表述的“神义论”(Theodizee)一词理解为一切宗教之基本问题：宗教在其上帝思想中主张的世界内涵怎么能够与事物之基质(Bestand)统一起来，因为在这种基质之中部分是对一切意蕴表现冷漠的物质性(Materialität)主宰着，部分是无穷尽的苦难和恶在损害着世界意蕴，甚至这损害可能就发生在讨论这一意蕴的所在，即在个人的生活及其价值的领域。对于原始宗教来说，这个问题的解决是通过下述方式：在形形色色的多鬼神崇拜(Polydämonismus)中，神灵自己相互限制，并始终从总体上受到其活动土壤——自然的有力制约；原始思维无论在哪里都会很快平静下来。在成熟的多神论宗教(Polytheistische Religion)中，这个问题的解决，要么通过一种晦暗隐蔽的、即使神灵自己也俯首遵从的命运的思想，要么通过对神灵行为的天真限制，即将神灵行为限制在神灵自己以之为前提的单纯的世界秩序和治理之中；而且，即便在这里，神灵对事物也只拥有局部的支配力量，宗教也只是谋求一种相对的意蕴，这就是说，一种比最切近的表象所呈现的较深刻一些的意蕴。在更高的阶段，即当神灵在一神论意义上成为一切善和完美之化身，因而宗教情感谋求世界的绝对意蕴的阶段，存在着如下几条解决神灵自身之内的二元论：其中的善者与恶者相互争斗，胜利属于善者；或者一切个人价值全然被排除于神性之外，并纯然从泛神论意义上被归结于存在与现实的统一性之上，所以，世界的意蕴便在于其绝对统一性；抑或原则上的虚无主义和悲观主义，佛教则将之与一种寂静主义的拯救学说结合起来；最后，所谓有神论力图完全从个人生活之目的与价值来理解世界，并以某种方

式解释非个人者和悖逆个人者的相反意思。

最后一条途径基本上是基督教的观点，由此而被引人哲学的和宗教的思辨。只有在基督教中，这个问题才令人感到真正困难，因为只有基督教才在整体上力图从个人精神的价值来理解世界，显然，它十分清楚地属于个人主义宗教之列，正是由于这一沉重压力，悲观主义和泛神论便始终与它相伴，并将对这一问题感到绝望者拉到自己一边。另一方面，神义论问题也绝不仅仅是宗教的一个沉重负担和压力；它同样也是宗教的动力，没有这一动力，宗教便不再是其所是。任何一种张力（Spannung），任何一种斗争对于宗教意识都是本质性的；正是由于预先在信仰中解决斗争问题的实际要求，信仰才成为宗教。而且，张力也始终被保存在一种必须对表相世界与真实世界作出区别的泛神论中，被保存在任何一种通过对有能力克服世界秩序的信仰而获得宗教品格的悲观主义中。当然，在个人生活的伦理—宗教的价值成为世界之内核，并相信它对世界的胜利和主宰的地方——如在基督教中——这一张力达到了顶点。但是，这在宗教意识中可能发生的一切张力中是最高的，这一点恰恰表明，宗教意识本身也达到了其应有的高度。精神—伦理的价值是唯一的绝对价值，因而一个信仰这种价值的胜利、并借助此一信仰为之奋斗和工作的宗教，是最高的宗教。它要求将这种价值看成是世界的终极意蕴和理由，使自己从这一要求得到最有力的推动和辩护；其最令人信服的表现，是它借以从实践上为促进这一胜利而作出的成就。尽管如此，那推动宗教意识达到这一最高形态的张力，仍然存留于宗教思想本身之中，它除了在宗教信仰自身之内达到实践上的超越，总还反复要求达到理论上的理解。严格的和真正的科学当然不可能是这样的理解；这种理解始终是泛神论和悲观主义最终所达到的想像之作。然而无论如何，这样的想像可以与科学的前提与基础联结起来，由此可能给予纯然实践—宗教的信仰以多方面的支持。

2. 这个问题的特殊性质同时说明，一切具有强烈宗教氛围的时期并没有感受到这个问题。它只是被作为伟大的令人信服的宗教想像力的动力和基础。耶稣布道和原始基督教对神义论一无所知，而且也无此需要。然而，稳定的宗教思想在上升到科学思维层面和在冷静思考世界经验时，很快便越来越感到这种需要了。

教会的神义论是凭借自由的观念展开的。它将世界解释成完美

的、没有苦难的，它认为世界在沉罪(Sündenfall)发生之前是纯然和谐地为精神价值服务的。在这一沉罪中，造物的自由毒化着世界，消灭了和谐，将死亡与苦难带进造物，使世界成为惩罚他的地方。恶是自由的后果和对自天使的沉罪发生以来的犯罪的惩罚，天使变成为撒旦，诱惑、败坏着除了几个天使之外的所有造物。但上帝拯救性的神奇干预又将世界从这一苦难中解放出来，所有相信这一奇迹并因而承认上帝的人被免除惩罚，最后重新得到赐予他们的完美而幸福的和谐。教会神义论(die kirchliche Theodizee)学说的神学家们的一个典型问题是：在拯救中恩典的幸福与在完美的原初状态中赐予的幸福相比，是不是更高、更成熟的幸福？教会神学家很少敢于彻底澄清这样一个问题的深刻内涵。

这种教会的神义论及其使用的自由概念，当然完全站不住脚，因为教会神义论看不见世界在时间与空间上的不可度量性，因而也感知不到精神性的生命与非精神性的材料因数量上巨大的不相称而产生的压力；由于其狭小的视野，教会神义论同样感知不到人类生命的众多数量和浪漫，以及接近精神目标者的稀少。教会神义论感知不到死与生是普遍的自然与生命法则的表现，专断地认为恶产生于惩罚，而不是由于物理的和心理的世界法则的内在必然性。最后，教会神义论使用绝对的对世界具有破坏性的造物自由概念(这在宗教上是不可接受的)，并突破(这在形而上学上是不可接受的)世界生活的连续性。教会学说相当部分有赖于淡化神义论问题，淡化的作法是波斯二元论提出的，并以其魔鬼神话的形式几乎不加改变地继续存在着。所以，不论从哪个方向看教会神义论今天都不堪一击。

3. 现代信仰学说之神义论。当然，课题本身仍旧存在，只是今天必须从另外的前提着手其解决。当今的信仰学说的前提是上帝创造的永恒性、世界的无限性、多数精神国度的存在、法则的自然运作的冷漠性、一切精神生活植根于和滥觞于自然基础、世界进程的连续性、上帝内在于世界、一切精神内容努力挣脱初始的自然性的形成和发展，以及作为精神—伦理性动机的自由，在这里，动机是与自然—幸福论的动机相对立的，而且自由也不可作为上帝从未、也绝不会以任何方式要求的恶之创造者，否则便自然产生善与恶之间的摇摆和斗争了。当然，即便在这些前提之下，它也要使用自由这个概念。通过宗教可以达到最高世界目的，便是作为善之必然性的自由，这对于造

物意味着从有限—自私的创造物属性，通过冲破自然的自我，向献身于上帝意志的精神之过渡或者升华。世界的意蕴便在于造物脱离为上帝永恒规定着的自然而得到升华，分享上帝的本质，这只有通过造物走出自然，达到上帝中的自由才有可能实现。这种上升只可能被想像为一种通过上帝的精神所得到的培养和教育，上帝的精神使争取上进的造物在苦难与罪中遇到有限性的局限，由此引导放弃有限的自我性、献身于上帝的生命，于是，在自由的个人性中，上帝的意志作为其意志而成为位格。这全部的意蕴在于，当上帝永恒地扩大着其生命而及于大量分享着其本质的自由人格精神的时候，个人自身更加丰富了。这便是上帝之所爱，这爱便是造物的存在不断外逸和成长，达到本己的、自由的精神存在。造物从其作为受束缚的自然本质和作为注定将成为精神的生命萌芽的双重地位，获得其全部动机。造物植根于那使无限多样性受制于法则之统一性、并使此一为彼一所限制的自然法则，因而也处在自然之欢乐和痛苦之中。造物成长着，走出自然，感知到了自然与自由的对立，从自然苦难中逐渐认识到它是有限的原则。在成长向上的同时，造物也感知到了动机的双重性，其影响摇摆不定的力量，有限自我成为自由的、精神性的自决(Selbstbestimmung)的困难，以及浸染于一切有限生命里的罪。最后，造物从对这一切局限的感知发展到被迫放弃自我、突破自我、完全将自己转交于上帝的恩典和神性的善，这时，尽管完全献身于上帝的生活，造物仍然从其有限性中保留着为这种转交而作出自决的自由和位格价值。可见，世界苦难和罪是创世的基本成分，只有经历苦难和罪，才可能完成成长为位格的过程，这是本己行为之规定，同时也是对上帝之完全献身。

造物的灵魂处在这种从自然到精神和自由以及到对神性的分享的成长过程中，这种分享作为对上帝的自由之分享，只可能是自由之作，作为对上帝的自由之分享，则必然是通过克服依然有限和自私的本性而达到的对上帝的本质奉献：这也许就是世界的意蕴，这种意蕴的取得必须经过无数精神国度的每一个国度的斗争和受难，人类的成长也许只是这一永恒的巨大世界事变中的一个个案。

当然，这里仍然存在着严重的问题有待解决。首先是物质性的自然与上升的精神世界之间数量上的不相称，至少就我的经验而言。对此只可能有双重的解决办法：要么，精神伦理的世界目的只是至高

的、而并非唯一的世界目的和世界意蕴；与它并立和在它之下者，在自然之广博、壮美、力量和生活深层之中，还蕴含着创造着的神性能力的证明，这种能力对上帝和造物而言，只是一种活动，一个此一能力的证明，它只是部分地被规定用来从自身创造出精神性的造物。可以说，这仍然是——正如波默[①]和谢林所考虑的那样——关于寓于上帝之中的自然的思想，自然只是精神上成长的基础，而且，它充分发展着上帝的壮美和力量，对于精神自由而言，则只是一个观察对象。要么，物质性的自然也处在一种只超越我们的经验视野的成长之中，以某种方式经由灵魂生命的中间环节最终变成自由、精神和个人生命；于是，神性的生活是对自然进行规定以及自然之成长为精神的永恒过程，这一过程中只有一小部分落人我们的经验，但却包含着整体之法则。

第二个遗留的大问题涉及个体如何参与精神自由的绝对世界目的：面对着数千年来奋斗着的人类，面对着文化的沉浮和人类因困厄、苦难、罪、疾病、失常状态受到的局限，是否还有可能认为，所有人都要求参与此一目的。对此也存在着类似的双重回答：要么神性的世俗生活是一种拣选，它只限定一部分造物达到最高的世界意蕴、获得自由或拯救，只赐予一部分人自由和成长的可能性，对其余的人，则使之停留在自然阶段，为了其主宰和壮美的力量证明而消耗它们。要么这是一种造物的超越经验的成长，在这个过程中一些人快一些，另一些人慢一些，但都将达到目的。这样一来，便发生灵魂转世或者再成肉身，一直到造物找到由自然到自由之路，为此，即便那些已经相对达到得救的人，也必须在更高阶段的行程中继续成长。于是轮回转生、灵魂转世和再成肉身便成为成长得以完成的途径，罪最终也可能不再抵制这种成长。

显然，这样一种神义论近似新柏拉图主义关于世界来自上帝和回归于上帝的思想。它与新柏拉图主义的区别只在于，它将上帝理解为进行着创造的自由，而将造物的成长看成通过自由向着恩典的腾升，这两种情况都包含着基督教思想因素。仅仅就此而言，并不存在非

---

① 波默(J. Böhme, 1575 - 1624)，德国哲学家。在德国神秘主义和新柏拉图主义影响下，他试图通过对现实经验的符号解析把握存在之最内在的理由，这一原初理由，便是上帝。——译注

议。一开始便与基督教有亲缘关系的新柏拉图主义可以一直与基督教密切地联系在一起，其本质性的内容——自由与恩典观念，是基督教性质的。此外不可忽略，这种神义论也触及到了印度的、毕达哥拉斯的和柏拉图的灵魂转世思想，因在自由和恩宠中得救而使转世中断的思想，则与佛教接近。这也是无可非议的，它接受了如此广为人知和意蕴深邃的宗教思辨，其中无疑有一个令人非常信服的主题；出于充分理由，天主教在其炼狱学说中也保留着相当部分的思辨成分。即便如此，这仍然基本上属于基督教性质的东西，如自由和恩典理念，根据这一理念，所有拯救都是一种达到寓于上帝之中的自由的拯救，所有至高的幸福都是进行着创造的自由意志的幸福。基督教思想向世界上伟大的宗教—思辨理念的接近，使它无比清楚地成为这些理念的聚合和趋同点。

可见，正是产生于个人性概念以及先知—基督教的个人性解析的思想作出了回答。《圣经》和教义史并没有为此提供什么，或者说只是提供了可以构成这种思想之出发点的宗教基础，这当然也具有决定意义。与此有密切关联的终极目的或者末世论的问题，同样如此。因此不可忘记，所有这些围绕着素朴的虔敬和宗教经验之唯一核心的思辨，可以永远存在，当然也可以或缺，或者自身包含着一些未予回答的问题，这些问题即便在产生种种强烈的宗教激情的情况下，仍然退居于素朴的和直接起作用的东西之后。然而，这种种思辨是不可能没有的，它将反复出现。恰恰在最严肃的宗教生活和思维中，人们保留着许多未予回答的问题和有待破解的谜；但是，我们必须明白，这是必须提出的问题和谜；必须使我们科学的想像力沿着有可能着手揭开谜底的途径运作。

## 启　示

1. 从教义学看，属于宗教信仰概念的，还有启示概念，正如人们本能上天真地认为，任何一种宗教认知和感知都是以启示或者——换一种说法——圣灵抑或领悟为其依据。实际上，宗教语言的这一倾向十分正确地表现了一种基本情况。上帝的临在与活动是不可能从世界上、从自然整体和我们已知的一小块尘世历史中看到的，是不可证明的，除非人们已经怀有这种信仰，怀着它进入巨大的、超越自己本

身的世界此在问题。一切知识和认识所看到的，只是世界的某些部分，任何一个部分都不是上帝。可见，世界之整体或者上帝只能通过其自身，通过对事物整体及这一整体之在的内在感知和确定信念显现出来，我们称这种感知为宗教情感或者宗教感知，它在我们自身是作为这一整体之临在而被我们清楚地感知到的。我们试图如何从事物的联系之中、从造物的精神对神的精神的态度来理解人身上存在着的这种对上帝的感知和上帝的自我传达，这是宗教哲学的论题。至少，宗教语言将这种察知称作启示或者领悟；其中向我们显现的整体自身及其对于超越个别和局部世界的人类生活之终极价值的揭示，从论题性质看是不可理解的。因此，信仰便具有不可理解性和不可证明性，具有启示这个词所表达的纯体验和纯信念的性质。启示不可能从局部本质本身、而只能从随处隐蔽在这一局部本质中的整体显现出来，因此，它的本质是奥秘，是超自然性。启示之所以具有理性，只是由于它在对突现的奋力追求展示着自身，这是向着整体、向着终极此在价值、进而向着理性要求——作为和解和满足——的奋力追求。

这便是任何具有——哪怕只是短暂的瞬间——真正的宗教生命的人都能够体验和证实的启示。凡是没有这种情感或者被其他种种兴趣所窒息的人，便没有或者只有一副非常微弱的接受宗教事物的感官；谁如果想以理智证明来取代这种内在的情感信念，就不仅达不到其理智证明，而且还会使自己的宗教感知陷于人们所熟悉的那种冷漠、困乏和苍白的状态，这是宗教领域之内纯理智倾向的必然结局。

2. 这并没有完全说清楚寻常的宗教语言用启示这个词要表达的内容。启示一般指的是一种历史性的人物、学说或圣典，也指在某一宗教圈内首先唤醒和维系每一个别人的宗教情感的宗教机构。譬如，原始宗教将一切借以产生神灵表达的客体、过程和人物都称作启示，并将启示手段部分地、有时全部地与神灵实体等同起来。所以，大的国家宗教将法律和立国之本、胜利和征服、国王和教士尊奉为神祇之启示。尤其像基督教、伊斯兰教和佛教这样的国际性世界宗教，或者正在向世界性宗教过渡的犹太教和祆教，都将其主要的先知人物、重大的历史事件和规定所有这一切的圣典与机构看成是上帝或者神灵的启示，而且往往将启示载体与在其中显现的神灵等同起来，又不容神祇完全出现于其启示之中。这一点本身也有其深刻理由。

个人性质的临在启示的产生绝对不是直接的，总是经由各种各样

的启迪、自然的或者命运的表达之中介。具有宗教情感的平庸个体的创造性力量是微不足道的，永远需要启迪。最强有力的启迪是已经带有敬畏和共同体情感的宗教传统，在这种传统中融合了优秀个体强烈的宗教表达和世世代代积累下来的宗教力量。其中最强有力的启迪来自伟大的先知式的个体，他们是纯然建立于其宣谕之上的世界宗教的出发点和中心，这一宗教圈获得的一切都汇集于他们的周围。狭义的启示信仰在这里臻于完美，其精微内容也得到清晰说明。不过，对于所有这类以天真的肯定态度确信其自身的启示信仰而言，随之便产生正确分辨其他宗教圈及其同样非常完美的启示信仰的困难。于是，两种需要导致不同的结果，一方面将启示记载于某一机构和学说文献之中，另一方面却又否定和攻击外来的所谓启示的启示价值。众所周知，所有世界宗教的神学和教会都提出了这样的启示概念和护教学，当然，任何宗教都没有像基督教那样，达到如此全面的论证和内容丰富的理念阐发。这样一种确保启示信仰的方式，只要其前提在普遍意识中保持主导作用，只要与其他宗教圈的接触是有限的和例外的，只要始终可以理所当然地从其他人的本质和事变中突出启示史、启示文献和启示机构，它也便足以完成其使命了。

3. 当所有这些前提发生变化的时候，尤其当大的宗教以竞争姿态进入视野的时候，而且，一旦历史研究揭示出宗教史同样具有人性的时候，这些手段便无法完成其使命了，必须以另一种方式理解启示。这另一种理解方式只能以所有宗教的一般启示品格为基础；由此去理解上升的宗教个体和围绕着这些个体所累积的作为狭义启示的认识，正是由于这一认识的启迪，才产生个体宗教；然后，由此进一步将大的宗教形式看成在不同的环境中具有不同特性的启示；最后，相应地确定这些不同的启示之间的价值和真理差别，以便人们以比照方式评价这些不同启示的宗教和伦理的内容。由此，基督教以其活动之整体性质和导师之身位，无疑在宗教和伦理上是最富有生命力、最丰厚和最深刻的。这从科学上最充分地证明了基督教的启示影响。尚未得到证明的是学说，即基督教何以是终极的、将其他一切引向自身的启示。但这又是根本不可证明的，除非采取现在已经不可能采取的途径：宣布一切非基督教的启示信仰为谵妄、自欺、谎言或恶魔邪教，而基督教则是某种完全超人性的和外在于人性的东西。从其本性看，这类东西只可以信仰，当然，有各种充足的、尽管并非强制性的理由

可以说明这种信仰。其中最重要的理由是，基督教作为使一个人在上帝身上得到超越而获得自由的宗教，作为使人从自然和邪恶的控制中得到解救的宗教，作为创建一个将个体生命和整体生命统一于上帝身上的上帝国度的宗教，面对人类外在的生活环境和机构以及面对不断变化的关于世界的科学认识，它具有一种无懈可击的内在性和无限的创造能力。

4. 在这些前提之下，产生了下述关于我们在基督教中所得到的解救和启示的论证原则。第一，基督教并非唯一的启示与解救，而是使人类上升、走向上帝的诸多启示与解救之顶点；第二，基督教的启示首先存在于基督教生活的历史整体之中。当然从根本上看，这一历史整体从耶稣和古典的远古时代吸取其营养，但在每一次主观宗教情感的亢奋之中一再重新成为启示，而且在这种激奋之中往往经受彻底改造，以致我们可以将之称为基督教内部的一个新的启示阶段，只有如此才能够真实评价宗教改革。可以说，基督教的启示有三部分：奠基于耶稣身上、在历史中不断发展、最终体现于个体的宗教情感和领悟；第三，其启示并非宗教的或者伦理的教条，也不是教会机构，而是个人生活在宗教上的提高和升华。它从耶稣出发并将灵魂引入其位格生活之内，因此而具有升华性、解救性，一切教条和理念只是试图从其神性的活动背景解释此一宗教性的位格生活，并通过解析使之具有可传达性，但也正是由于这个缘故，它既非自我目的，也不是一成不变的；第四，其启示像任何其他启示一样，是神性与人性的融合。在这种融合中，绝对的神性真理与人性的混人成分、永恒的内核与时代历史的外壳、本质与变化不定的形式、神性的传达与人性的附加成分，不可简单地割裂开来。在启示中，神性的东西和人性的东西也是不可分割地联系在一起的，因为启示是上帝在人的灵魂生活中的宣示；每次在启示中对神性的认定，都是一项个人献身和思考的新使命，这时，每个人首先必须按照神性在他心中和从他身上得到验证的程度来认定自己的神性；第五，基督教启示中的神性又的确是与其中的人性的东西紧密相连、而并非与之同一的神性。这是恒久的克服纯然天性与罪孽的战斗召唤。这并非一种浸蚀一切人类思想的自我炫示，而是一股令人向上、令人得到解救和与上帝联系在一起的力量。只是每个人都可以在自己的斗争中以自己的工作完成这种神性与人性的分离，每个人将由此对历史进程作出不同的判断，同时他自然会留

心使个体判断的差别不致过大而超过共同意识的力量。在这一点上，产生宽容和统一的共同信仰之可能性的问题，也发生从基督教性向非基督教性的过渡，或者相反；第六，出于同样理由，对基督教启示与非基督教启示的距离作出的判断对于个别宗教圈而言，是非常不同的。在一些宗教中，如在古希腊和罗马时代终结之时的柏拉图主义和斯多亚主义中、在袄教和伊斯兰教中，我们会发现或多或少相近的启示；在其他一些启示信仰中，我们在怪诞的外壳和自私的利用背后几乎看不到宗教内核，或者说，我们所能发现的恰恰是对启示信仰自私的和感性上的利用与曲解，这种情况甚至在基督教内部也会发生。总之，基督教与一切非基督教的距离永远非常巨大。

## 心性伦理（1908）

对于路德而言，宗教观念导致了宗教实践。所有宗教和伦理行为的激发与维持均取决于观念——而不是取决于某些难以理解的圣礼化奥迹，这些奥迹只有经过辛苦的准备和隐秘的魔法才能对灵魂发生影响。宗教和伦理行为之所以能为人们所理解，是因为它们在逻辑上和心理学上起源于宗教观念的含义本身。宗教观念与宗教行为之间的联系是显而易见的；至于具体行为、行为的不同方式、各种准备活动、对圣礼的接受以及所有这一切所产生的"善工"等等，它们之间的联系却并不明朗。一切都受到这种信仰中明确的理想性质的影响，所以路德能够以在心理学上令人信服的方式说明，宗教观念如何引发新的宗教生活态度以及对上帝的信靠、赞美、爱、献身和依从；也就是信仰如何化成行动，以及这种行动如何受到灵魂与上帝意志的统一和灵魂献身于上帝意志的激发。

信仰是一种观念，但也是一种心性，它生而具有对上帝的认识并促使人们行动。这种观点通过揭示所有伦理学唯一的出发点而把各种伦理学统一起来，这是它的重要意义所有，另外，它也揭示了伦理学对宗教的依赖。由此，伦理学心性化了。各种具体行为只有与它们所源出的根本心性联系起来才有价值；行为本身不是孤立的具体"工作"的集合，而是那种一以贯之的心性产生的结果，这种心性表现在某种一贯性的生活方式和人生作为中。这与任何可能的法律伦理或报偿伦理恰好相反。信徒个人通过直接引向上帝观念的心性接受这种法律，

并通过自由的思考将其运用到具体事务。由于信徒只不过是按照上帝赋予的立场行事，所以他们事先就不会考虑某项具体的"作为"，或这种作为可能导致的奖赏或惩罚。毋宁说，这整个过程是那种把所有报偿和法律思想排除在外的信仰所造成的结果和产物。这与天主教悔罪体制及其权威性的道德伦理、这种伦理在祭司阶层中的运用及其对炼狱、天堂和地狱的不断提及形成强烈对比。心性伦理代表了一种新的伦理思想方向。所以，在原则上，心性伦理放弃了天主教伦理学中那种分裂和外在化的主要根据，也就是赏罚分明的末世论的整个伦理学意义。福佑被看作本质上内在于发自坚定的信仰的善行之中，就像责罚源自于恶行和与上帝的疏离。于是，末世论便被送上了这样一条使自身转化的轨道，以便使人们明确，灵魂的最终命运从本质上讲是建立在宗教和伦理性质的基础上的。当然，天堂与地狱在传统新教的教义中被保存下来，唯独把炼狱排除在外；但是，"善工"与奖惩之间的关系最终只有在它们与炼狱的联系中才能发挥最大意义和实际效果。

但是，如果自然与圣礼的超自然之间，个体的独特性和超自然的权威之间以及善良意志与神圣法律之间的对立被彻底消除，如果上帝观念源于人最隐秘的本性之中，如果这种新的心性成为统治整个人生的原则，那么伦理学的内容也必须消除世俗生活与离弃世界的修道理想之间的对立。这是一种能够存在于信仰和观念之中的宗教、不需要用隐秘的圣礼奥迹来维持的宗教，它无法将自身的信仰行为引向彼岸，而是必须允许自己的观念渗入并塑造世俗世界。否则，便似乎只能遁人一种墨守成规的独特生活状态，而不是让自己献身于上帝所指定的自然状态。既然信仰的奥迹只能存在于把握这种自身完全清楚明白的观念的勇气之中，行为的奥迹也只能是在现有的状况中从事工作的力量以及从中获得的快乐。由于伦理心性始终是整个人格的酵母，所以它必须在共同的人生原料中展开工作。这种一以贯之的心性伦理从不承认有特殊的善工，这使得禁欲主义的特殊"善工"既勉强又不可能。就像它要求一视同仁的生活态度一样，它也要求在爱上帝方面人人具有同样的动机。因此，它从根本上使那种以特殊的禁欲动机为基础的修道团体难以为继。正是从这种认识出发，路德反对那些独特的修道团体所从事的多余的和否弃世界的工作。这种观点导致了在原则上拒斥整个禁欲主义对世界和自然的否定，彻底接受自然的生活状况和历史进程中产生的文化结构。在这一点上，正如在信仰问题上一

样，心性伦理突破了天主教的奥迹原则。尽管路德本人强烈坚持维护奥迹概念，甚至通过强调原罪学说来强化这一概念，但是他所维护的奥迹已经在最内在的本质上发生了重大变化。这里已经不存在超自然的奥迹，也不存在对自然施以魔法所产生的结果，而是人通过基本存在本身的启示向自己最完满、最本真的本性回归，这种基本存在就是圣爱，它紧紧抓住我们，并在基督中显明自己。所以，奥迹发挥作用的领域已经不再是那种与超自然性相应的超自然成就的领域，而仅仅是自然活动成就的领域，即除了信靠上帝并与上帝合一的心性之外，不再有任何奥迹。在这个意义上，歌德称赞路德"赋予了我们牢牢地站在上帝所赐的土地上的勇气"，此言不假。

这种把宗教减低为观念的信仰化宗教后来却逐渐变得暧昧起来，这不仅是因为路德恢复了天主教的某些圣礼学说，而且从更加本质的方面讲，也在于它一直与《圣经》标准保持着紧密的联系，这样它就决不可能导致哪怕是相对的自由和自发的宗教思想。路德只是假定，上帝所赐的信仰和圣灵所赐的认识永远建立在《圣经》和使徒教训的基础上。对于路德而言，上帝观念的普遍有效性完全是理所当然的事情。所以，问题就不是一个人如何证实自己的上帝观，而是如何确知在上帝的眼中自己能够得救。路德的新的上帝概念完全与他确信得救及其伦理后果的学说牵扯在一起；他并没有预见到现代世界中大规模的意识形态斗争。他并不关注上帝信仰本身，而是关注上帝信仰正当的《圣经》根源。对于我们今天所遇到的各种严重问题的焦虑——我们对上帝概念本身的关注以及我们与无神论和摧毁一切基督教因素的泛神论倾向的斗争——路德一无所知。只有对《圣经》权威的批判性瓦解，以及那种能对知识和实践因素作出分析的更精致的宗教心理学的兴起，还有宗教观念与现代思辨哲学运动的紧密联系，才能彻底打破这个硬壳。当然，结果便是出现了巨大的不确定性，以及宗教观念与纯思辨、纯理论兴趣的多方面融合；但是，借助于真正的上帝和世界观念创造了实践性宗教力量的精神化和信仰知识化的宗教观念却依然统治着现代的宗教信仰。康德与施莱尔马赫用新的手段赋予路德的宗教观一种现代形态——只是缺少了与《圣经》的独特联系。

在这里也存在着人们经常所讲的路德与德国唯心主义之间的联系。尽管不能否认这种联系，但是它们既残缺不全又异常复杂，令人难以追溯。我们可能必须从莱布尼兹、莱辛和歌德开始。在我看来，

这里的关键在于路德的“精神”、“自由”和“信仰的内在力量”等观念的内容，已经变成自由精神的发展观念。加尔文主义中缺少这种内容，因此，在加尔文主义的土壤中成长起来的现代伦理思想便依赖于冷静的经验心理主义，及其在宗教观念的动机方面的因果律。这类观念在德国的土壤中发生了转化，如果我们采取足够审慎的态度，就可以把它们与路德宗精神在今天的持久影响联系起来……

新教的心性伦理长期以来隐而不显。它那种只关注因恩典称义的主张把伦理学置于尽可能低的位置。路德宗继续忏悔的实践，具有回到传统决疑论的倾向，而加尔文宗和清教徒则相信《圣经》的道德法则必须成为严格和社会性基督教体制的基础，以避免在不确定性之中被瓦解。而且，伦理学仍然是关于善工的学说，而不是关于整全性的学说。最终，天堂和地狱、报赏和惩罚均没有真正放弃其传统的立场。

但是，由于康德伦理学赋予路德观念一种古典的和富有说服力的形式——它在这方面有意识地依赖宗教改革的内容——心性伦理构成了现代世界中所有唯心主义观念和宗教的本质。尽管心性伦理学在这种形态中不断冒着失去其宗教根基的危险，但是上帝在善良意志中的临在以及心性通过宗教献身所达到的净化和复兴，仍然一再得到肯定。毋庸置疑，只要我们不忽视在这些新的观念形态中尚未显明的新因素，我们会在其中看到当代新教最伟大的基本观念之一。心性伦理成为现代宗教观念所采取的生活原则的展开，这表现了“善的原则”在与“恶的原则”的冲突中既斗争又持久的发展。只有在进化观念通过自然科学和数学领域进入伦理思想领域时，“善工”才退居幕后。在这种关系中，末世论尤其发生了彻底的转变。它也受到进化观念的影响，进化观念就这样失去了不断取消心性伦理的功能。由于善的不断增加以及福佑与善实现的程度之间的本质联系，末世论为身体死后的继续进化和发展开辟了道路。随之，那种断定世俗价值或其反面与世俗快乐或痛苦之间的本质联系并在天国受报赏、在地狱受惩罚的末世论就逐渐消失了。在这里，莱布尼兹和莱辛定下基调；他们强化了世界多样性观念，认为人类精神世界是众多世界中的一个。但是，这一切均表现了对犹太末世论和启示精神以及传统的以人类为中心的宇宙论的抛弃——这已经远离了路德的唯《圣经》论。

## 信仰与历史

1. 基督教信仰的历史关联；2. 反对这种历史关系；3. 基督教信仰之历史关联的持续合法性；4. 当代基督教信仰中的历史关联；5. 教义化的信条。

目前，宗教思想遇到的一个特殊难题就是信仰与历史事件的联系问题。人们总是把宗教理解并体验为当下的宗教，也就是对上帝以及那种当下通过内在体验达到的永恒世界的确信。如果假定这种对上帝的体验取决于某些历史人物或历史力量，而且还包含着对历史事件的宗教评判，那么人们就会感到困难重重。如果人们以这种方式把问题提出来，随之出现的第一道难题就是：应当如何在实际上确定这种历史联系，这些联系与基督教信仰各方面的本质有何关系。如果从宗教心理学的立场来看，我们就会产生以下论点：

（1）信仰总是对某种具体思想内涵的信仰。这种思想内涵决不会仅仅产生于个别主体。相反，其内涵越丰富、越强大，也就越加是文化史上那些伟大时代的共同杰作，越加是整个时代的人或者受惠于时代的共同成就的某些杰出人物创造的杰作。信仰需要把整个观念世界集中到其出发点上，并将其体现在某种原型之中，以便能够不断地修正自己，使自己重新获得生命力。这种原型自然非创立宗教的先知或预言家的人格莫属。而且在宗教的高级阶段，信仰日益变成对杰出人物的崇拜。随着信仰的要求与日俱增，它也就越加需要来自人格方面的支持，正是这种人格为信仰提供了方向和动力。因而，信仰依赖于历史，但不仅仅是为了吸取营养和获得知识；毋宁说，信仰本身的自我理解便依赖于历史，依赖于信仰所寻求的启示在历史中的具体化。即便一个人可以把自己的上帝信仰看作完全依赖于上帝的内在见证和力量，但是，若没有基督徒与基督之间有意识的关系，整个基督教信仰都是不可思议的。基督教信仰起源于上帝的生命在历史中的启示，所以，为了达到明晰，获得力量，它必须不断地回过头来参照这种活生生地呈现于想像力之中的历史基础。即使某些个人可能因受群体力量的影响放弃了这种历史参照，但是信仰群体作为一个整体，如果想保持自身的生命力就不能放弃这种参照。

（2）基督教信仰乃是通过信仰在基督身上启示出来的上帝而得到

救赎。借助于基督所传达给我们的信仰力量，基督教信仰把人们提升到精神、道德和宗教力量的高层，在此必胜的信念战胜了世俗的受苦和罪感。这意味着个人体验到某种使他得到提升和解救的东西，这种东西不仅仅是他自身努力的结果，而且更是一种至高无上的力量由外部所致。当然，只有一个人对上帝设身处地的信仰才能够使个人得救，但是他自己不会在信仰道路上迷失方向。他把信仰当作一种通过宗教信念而获得解救和提升的力量来接受，这种宗教信念浸人每个人心中，并在本质上以基督作为自身的出发点和基础。即使在救赎方面，信仰也必须牢固地把握它与历史源泉之间的联系。信仰正是从这种源泉中发掘出解救的动因和能够提供确实性的力量——一言以蔽之，也就是整个宗教观念的宝藏。

(3)基督教信仰的目的在于创造一个大规模的人类共同体，同时，这一通过信仰得到巩固和提高的共同体在对神意的普遍认同之中统一起来，它因神意而存在、借神意而走向相互服侍的善工。这一伦理共同体需要团结和分化的手段。这种手段只能存在于对各种创造了信仰的历史力量的了解和普遍认同之中。无论如何，只要这种共同体必须通过斗争来扩张，这类手段就是必不可少的。如果这种共同体是一种天生地存在于所有人身上并能够实现一切的得胜的力量，情况可能会完全不同。但是，这种状况在现实生活中是令人难以想像的。即使是这种信仰的道德共同体，也必须与维系这种共同体的基础之间保持自觉的历史联系。

(4)同时，基督教信仰本身为了自身的传播和稳固维护了一套基督教仪规。只要宗教想存在下去，就免不了要保持一套宗教仪规。这种仪规既是现身说法和潜移默化的手段，也是一种经典的形态，它首先必须培养人们对于宗教祖师、先知和英雄的回忆。不论宗教仪规如何利用它同时代的各种力量，它总是与自身的历史基础及其体现保持密切的联系。

(5)基督教信仰认为自己是启示和救赎的完成，因此必须表明自己对其他文化中的宗教信仰的态度，这类信仰在其高级阶段同样依赖于启示性的人物和救赎信念的内涵。教会的学说对此采取以下的立场，即认为基督教的启示和救赎是向历史完善开端的超自然回归；在确定基督教之外的各种宗教的地位时，它认为它们一方面包含着真理的成分，是残余理性的假定和产物，另一方面又包含着非真理的成

分，是打着人类自身烙印的罪性的产物。即使人们放弃了这种基督教历史哲学，也必须转而采取另外某种历史哲学。因为人们必须把基督教对启示和救赎的信仰与基督教以外的各种宗教联系起来，只不过基督教在这种联系中必须维护对自身最高有效性的信念。

上述论证阐明了信仰与历史之间难以割舍的本质联系，以及建立一种历史性宗教观的必要性。人们时常觉得，必须放松这种历史联系，以便为人类的宗教创造性留出空间。但是，从根本上讲，所谓创新几乎无非是建立新的历史观，并富有实效地运用现有的东西。放弃历史，就等于信仰放弃了自身，转而确立一种从主体性自身的源泉中产生的转瞬即逝、无足轻重的宗教激情。早期基督教通过把耶稣、教会、《圣经》与世俗历史的自然进程区别开来而确立这种历史联系，通过把这历史因素神圣化而维护这种联系的恒久性质。这样一来，内在于信仰本身的心理要求便促成了信仰与历史之间的联系。

2. 现代以前，基督教信仰一直乐于承担这种历史关联。尽管存在着不同的解释，但是信仰却总是在这种历史关联中找到最有力的支柱。尽管信仰的内涵已经转化为一种“当下的”纯粹宗教，但是信仰的历史关联却没有消除。现代社会首先开始从根本上反对这种关联。现将其表述如下：

(1)现代社会处处都是追求个人自律的社会。在任何领域，包括宗教领域，促使个人的认识达到普遍有效的判断是现代社会赖以获得确定性的手段。只有当宗教真理包含在理性自身的本质之中，并因而分有理性的普遍有效性时，也就是说只有宗教真理源自于理性本身时，宗教的自律性方可导致普遍性判断和公认的信念。这种态度意味着，信仰与历史权威的分离：信仰必须建立在自身的基础上面。进而，这也意味着，信仰的内容是一种普遍有效的理性必然性，它服从于理性的普遍本质。如果宗教的自律性能够赞同这种信仰的内容，信仰必然变成理性的宗教内容在当下的自我理解。否则的话，信仰就将在形式上变成毫无价值的相信权威，以及与我们降生其中的偶然性历史事件的纯粹物质方面的联系。这个自律和科学的时代已经摆脱了纯粹的实在性权威和历史的偶然性事件。

(2)宗教心理学试图站在科学和心理学的立场上看待信仰，它所提供的分析表明，信仰事实上只能联系于当下的和永恒的东西，决不可能仅仅联系于过去的和转瞬即逝的东西。每当信仰附着于历史事实

之上，便把这些历史事实变成各种非历史性的现实和传布上帝永恒目的的奇迹，变成神性的肉身化、轮回或历史事件的复活，在这个过程中，历史事件只是永恒存在的面纱或显现。除了建立这种历史关联之外，与基督、教会和《圣经》相适应的教义首先废除了这些事件的历史性，把它们变成非时间性的形而上学潜能。但是，只有在显而易见的历史因素没有变成实际历史研究的对象时，这一进程才可以继续下去，因为实际的历史研究将会证明这些历史因素与其他所有历史资料一样，具有相对性并受到各种条件的制约。所以，一旦采用了历史研究，历史事件便与当下事件分离开来，而只有后者才是信仰的直接对象。

(3)古代教会和中世纪均没有什么历史批评方法，但是这种对于历史事件的真正的历史性研究却不仅证明了所有历史资料都是相对的和有条件的，而且还把这些历史资料本身变成批评的对象。我们并不拥有事实本身，只拥有各种关于事实的传统。我们的任务是以批评的眼光在这些传统的基础上重建实际上可能发生过的历史事件。但是，历史事件的图景却飘忽不定，难以把握，这正是批评方法造成的后果。所以，历史批评可能会导致一种面目全非的结论，或者对那些悬而未决的历史事实本身的彻底否定。在这种情况下，只能通过学术上的钻研才能做出抉择，但是学术研究从本质上讲只能由少数人去做，其结论也没有任何保障，因为学术研究完全取决于那种从未经批判过的时代和社会阶层流传下来的宗教传统。然而，信仰无法容忍任何不确定性或对于学问的依赖。因此，信仰重又回到不向历史批评低头的立场。

(4)不但如此，教派纷呈的现代基督教本身在历史上也是处于四分五裂的状况。天主教认为只有天主教教义才是真理的学说以及传统新教认为唯独圣经才是真理的基督教学说，在公众意识中已经不再有立足之地。取而代之的是宽容的要求，继而则是对基督教的所有历史形态具体的相对化。在这种宽容和相对主义之中暗藏着一种超越一切具体历史形态的立场。这种立场之所以超越了一切历史形态，仅仅在于它本身不是存在于历史之中，而是存在于当下的信念之中，正是这种信念构成了评判和容忍各种相对价值的基础。现代宽容和相对主义的出现也可以归功于完全缺乏这种信念，这使得不同的历史形态能够各显神通，因为已经不存在能够衡量各种形态的固定标准。无论如

何，在现代的宽容观念中存在着一种摆脱历史的倾向。

(5)不仅在基督教与其自身历史因素的关系上会产生种种难题，在基督教与其他历史上的宗教的关系上也同样会出现这类难题。基督教越来越以众多宗教中的一支的面目出现。这不是导致彻底怀疑论的相对主义，就是导致获得一种能够衡量各种不同历史形态的普遍的宗教真理概念。这种概念不是从任何历史证明或历史权威那里，而是从自身的内在必然性和正当性中发展出自身的有效性。这里同样也是宗教对历史的挣脱。

(6)宗教思想本身所产生的这些难题与人们那种意识到历史和历史传统的压迫性的一般精神结构是一致的。历史传统不允许人们具有直截了当、天真生动的创造性；相反，它利用历史的各种对比和关联来抑制所有创新。结果是，在对过多的历史性思维和学术的反抗中，摆脱历史束缚的愿望成为时代氛围的表征。除此之外，这也造成了历史视野在时间和空间中的不断扩张，它了解到人类在地球上已经生活了千百万年以上，而且还会在无限久远的未来不断存在下去，或许直到地球化为荒漠时为止。基督教现在只不过是整个未知的人类历史潮汐中的另一个波浪而已。宗教信念无法使自身永远依存于这种具体的历史现象。

由于诸如此类的缘故，历史给信仰造成的难题几乎远甚于现代形而上学和现代自然科学给信仰造成的难题。历史向现代生活真正提出了一个严肃而庄重的问题，就像现代形而上学和自然科学一样，它从多方面改变了我们的宗教信仰。我们已经无法再坚持对历史的传统态度。我们必须承认，人类历史是在无限的时间中不断展开的，一切历史事件都是暂时性的，并受各种条件的制约，历史批评学派的原则已经占据了普遍的优势。在做出种种让步之后，我们必然会面临这样一个问题，即信仰的历史关联如何确立自己的基础。

3. 不过，面对信仰解放的大趋势，我们从一开始就讲到的心理学事实却仍然坚持下来。强大而丰富的信仰作为宗教英雄的启示和整整几代人的共同成果呈现给人们。如果信仰通过自身博大的伦理和宗教内涵借助于拥有和分享救恩而支配了主体，几乎不给他自身的创造留下任何空间的话，则更是如此。然而，信仰也通过自身提供的拥有和分享救恩来帮助主体超越自我的各种局限，从这个意义上可以说，信仰也发挥着救赎和解救的作用。只有通过这种方式，信仰才能为主

体带来与神圣生命之间真正完善的充满活力的接触。也只能通过这种力量的提升和传布，信仰才能够获得自律性。自律性不是宗教修养的起点，而是其高潮。从这种高潮出发，我们便经常拥有足够的必要性复归各种激发、描绘和证明信仰的力量。这一原则同样适用于其他任何领域。决不是自律性创造了现代思想和现代生活的内涵。相反，这一内涵根源于传统和各种促使思想为争取自身独立的认识和发展而斗争的权威——只不过这种斗争一直都只是获得了有限的成功。在宗教思想中，这种状况完全占了上风。因为伟大的宗教启示十分罕见，却要不断地维持下去，一般的宗教主体总是十分孱弱、四分五裂，有鉴于此，宗教思想便尤其需要传统和权威。除非宗教思想已经超越了传统和权威，达到了对宗教观念的内在必然有效性的认识，否则它就离不开传统和权威。

我在下面将回答一些具体问题。

（1）决不能把现代的自律性理解为精神内涵的自主性产物。它只不过是与人们拥有精神内涵的方式有关：在实践领域，人们所拥有的精神内涵不仅仅取决于权威，也取决于个人信念和个体良知的要求。所以，现代自律性就成为对传统的批评和进一步发展。个人信念当然会要求正在出现的观念世界必须证明自身具有普遍有效性。但是，人们只能从现有的基础出发才有可能证明这种普遍有效性。通过强调这种实在原则中的普遍有效性因素并与其他各种因素相比较，人们有可能回到一种基础性的普遍有效性。这同样适用于宗教自律性。只有从现有的基础出发，人们才能逐步逼近那种具有内在必然性和有效性的东西，才能把基督教与其他外来宗教相比较，也才能复归于包含在所有这些因素之中并发挥着重要作用的普遍有效性。如果一种宗教经过这种努力和比较后无法生存下去，这只不过说明它已经被超越了。但是，如果一种宗教在经过这类分析之后仍岿然屹立，它则必须在自身固有的基础上继续添砖加瓦。在此，我无意讨论这种普遍有效的判断如何建立或如何证明。我们只需要强调，没有任何一个等级的自律性能使我们免除根据唯一能够活生生地把握的实质性宗教来处理这种问题的必要性；或许我们可以说，基督教代表了宗教观念的最高体现，而且为了获得力量、明确性和生命力，这种宗教观念必须永远保持它与那种在无数代人整体的宗教理解中形成的历史体现和形态之间的关联。只要基督教的上帝信仰仍然作为这种自律性的构成部分得到确认

和发展，就没有任何一种现代自律性能够改变这种状况。另外便只剩下理性主义，但是理性主义完全依赖于从形式理性的本质出发所作的推演——这种局限意味着相应的宗教的贫困。

（2）所有历史事件都具有相对性，并受各种条件制约，这无疑也适用于基督教中的历史因素，即适用于耶稣和早期基督教时代。但是，这种思想并不排除此类历史力量能够体现出——而且将会继续体现出——至高至纯的宗教力量具有的突破性、具体化和可见的保证，正如当代最激进的自律性难以逃脱历史局限性和相对性一样。关键在于对普遍有效性与历史和心理相对性的关系采取正确的态度；换言之，如果我们在历史中看到从纯粹实在和纯粹自然中发展出精神性的东西，我们必须对这种发展或演化采取正确的态度。这里并不能来详细说明这种态度。但是，我们可以着重强调，在这一发展中，个体为此前的整个历史以及积聚下来的集体经验所制约，在历史的关键时刻，这种集体经验将获得新的创造动力——我们看到，在连续的历史进程中存在着发生非理性突变的众多例证。因而，我们完全可以认为，信仰依赖于能否认识到自身的历史传统、尤其是其创造性根基。

（3）历史批评并无法避免神圣历史的前提，而且难以否认它给信仰造成了严重的困难和不确定性。任何从未经批判的时代和阶层流传到这个科学和批判的时代的信仰都会遇到这种命运。我们看到，在形而上学思想和自然哲学领域的类似发展。在科学和批判的时代，信仰必须在与未经批判的时代完全不同的条件下求生存，它面临的斗争也与未经批判的时代强加给信仰的斗争迥然不同。在这样一个时代，历史批评自然能够把这种历史关联极大地复杂化，并使之混乱不堪。但是，这种状况决不会持久。历史批评不能以自身为目的，而是必须有朝一日达到某种被普遍接受的结论。信仰的历史关联终将把自身系于历史的关键之处，即系于耶稣、保罗、奥古斯丁和路德等宗教性人格之上，而把其余的所有东西均留给学者和批评家。历史的关键之点，即耶稣的位格将在普遍的意义上得到阐释，经由这种阐释之后，信仰将能够继续把所有它认为神圣和宝贵的东西与耶稣的位格联系起来，即使未来将会收获的东西也会在耶稣的位格中找到自己的一席之地。历史事件可以不断转化成当下的现实，只有在这个意义上，历史性的东西才能进入上面所描绘的这幅图景。对耶稣的这种自由主义阐释可以在耶稣本人的布道和位格中找到某些根据。历史批评无法再为我们

提供更多的东西，但是现在这些已经足够。有人热衷于把整个传统和教会的自我界定彻底瓦解，并以那种迥异于早期教会旨趣的原始基督教史取而代之，但是这只是那些耸人听闻的批评狂所期望的，它是批评时代结出的苦果之一。

(4)在我们中间，宽容的胜利自然意味着传统基督教中各种历史形态的相对化。不过，只有当人们同时认可这些历史形态中存在着相对的真理价值时，才能有真正的宽容。而且，只有当一种信仰认识到如何评估历史事件的意义，并看到永恒宗教真理在历史中的体现时，各种历史形态的相对真理价值才有可能得到认可。这些真理并不一定是通过教会与历史发生关系，这种看法不无道理。但是，却根本无法想像这些真理能够摆脱任何形式的历史关联。

(5)随着历史知识的巨大扩展，人类的起源已经上溯到难以计数的久远年代，而且在遥远的未来将要发生的地球巨变中人类将会灭亡，这也为基督教在世界历史中的地位造成了新的难题。这个问题并不能通过建立一种隐含在非历史理性中的自律性宗教来解决，因为任何这类建构事实上都受到历史的制约。我们顶多只能把基督教看作历史发展的高潮和上帝意识的实现。然后，我们或者假定那种原则上在这个阶段继续前进的精神进一步发展，或者承认在每一场巨大的新文化融合中，宗教意识必须在类似的运动(这种运动与创造了宗教意识的历史力量之间存在着相似的联系)中找到自己的立足点。所以，任何一种可以想见的对宗教的新阐释均是以欧洲基督教文化遗产为前提的。但是，没有任何一种新阐释能够把这种文化中的宗教真理变成谎言；曾经存在过的所有真理都必须包括在新的阐释之中，这样一来，即使处于最极端的情况下，我们也无需怀疑自己的宗教遗产。至于如何把真理分配给不同的历史阶段，以及个体如何参与历史的终极价值，则属于那个超越历史的领域，已经超出了我们的认识范围。

(6)历史学的确对我们的时代精神施加了压力，但只是因为历史学家不再冒险借助历史哲学对材料做出阐释。大量不断增加的思辨观念和宗教观念首先必须以某些基本观念为基础来对待历史，参照不同的人生目的所构成的完整体系把不断评价的历史组织起来。然后，历史的压力便会消除，信仰将会再度珍视自身的历史关联，从心理学上讲，这种历史关联对信仰而言是不可或缺的。对历史的自由主义的批评态度总是沉浮不定，它有时接近自己的理想，有时则偏离自己的理

想，但是它必须使我们摆脱怀疑主义和带有进化论性质的进步观。

4. 任何采纳了现代历史观的人都难免得出这样的结论：应当保留信仰的历史关联，但是必须以新的方式加以阐发。因为人们已经不可能再相信世界历史曾经有一个完美的开端，六千年后借助救赎仍然会回到这个开端，或者基督不久便会再度降临等。进而，人们也不可能再把《圣经》、耶稣、教会与历史进程分开，尽管前者作为超自然实体与无所不包的自然历史进程迥然不同。最后，人们也不可能再把救赎看作是基督和悲悯的上帝所从事的活动。我们今天已经不再仅仅相信救赎就是拥有这种活动以及拥有救恩。我们越来越有必要看到救赎的客观方面，它就包含在宗教体验中以及上帝对委身于他的灵魂施加的当下救赎和提升工作中。但是，上帝当下在我们身上所做的工作若要成为现实，只有借助于人们在历史中对上帝的认识，借助于在我们身上发生作用、支撑我们并提升我们的宗教力量。所以，对于今天的信仰而言，信仰的历史因素构成了启示和认识的基础，甚至它们为信仰传布力量和灵感并提供论证和说明。只有在对上帝、世界、人、救赎、宗教群体和盼望的言说中，信仰才会直接呈现出来，此类言说表达了信仰的当代内涵。另外，信仰还需要历史性言说，在此类言说中，信仰的力量被间接地揭示出来并得到确认和说明。所以，信仰一方面包含直接的、当下的或教义化的宗教言说，另一方面又包含着带着宗教色彩、并具有宗教意义的历史性言说。这种历史性言说是不可或缺的，它们具有间接的或历史的宗教性。因此，神学将其宗教性言说分为历史—宗教性言说和当下—宗教性言说。这两种言说方式均必须借助艺术化的生动和自由来表现，否则整个教义神学都将是难以想像的；但是，这两种言说方式又必须在实际经验中找到自己的基础。神学有理由确信，如此获得的宗教生活比那种完全挣脱了历史的纯粹自足的心理宗教更加丰富、更加强烈。东西方的宗教分裂标志着世界历史的转折点，这段历史经验表明，心理宗教从来就没有能力产生一种类似于耶稣和早期基督教所产生的那种宗教创造力。神学还应当确信，既然宗教真理是一种宗教力量和只有在生活中才能真正得到证明的真理，那么在与耶稣和《圣经》的关联中发展起来的宗教真理便永远不可能成为真理。问题仅仅在于，如何在生活中证明这种真理。未来会有自己的忧虑。

5. “信条”(Glaubensartikel)这个词是指人们在试图表现基督教信

仰的思想内涵时，所提出的那些构成基督教信仰整体的具体命题。这个词的含义因对基督教观念整体构成的理解不同而有所区别。一方面，如果基督教的信仰整体像在古代教会中那样被看作是最终由《圣经》提供的教义，它只需要按照逻辑关系原理重新编排成一个系统化的整体，那么信条便是指那些从《圣经》中抽绎出来的关于上帝、世界、人类、救赎、称义、三位一体等等的论断。它们的完整性代表了启示出来的教义。人们能够进一步区分主要的或基本的信条与附属性信条，前者是信仰的基本条款，如关于称义的信条，后者则是次要条款，如关于天使的信条。《使徒信经》中的三信条便是这样制定出来的，它们意在简明扼要地概括基督教的启示。这类观点中隐含着一种假设，则启示可以被解释成真理的传布，而真理则可以被分析为个别的主要成分。启示被认为是包括了这些成分，只不过尚未以系统的方式整理出来。另一方面，如果启示像在现代神学中那样，被看作是确立统一的宗教性思维和生活方式(这假定了在不同时代和不同的语境中存在着不同的概念形态)，那么信条则是那种在不同方面赋予基督宗教的信仰整体的概念化表现形态。这样，信条便阐发了上帝、人和世界概念，救赎和教会的概念以及末世论的概念等，它们都是基督教信仰的表现，而且每一个信条都通过自身确定的特殊视角赋予信仰整体一种独特的形式。“信条”这个词容易让人联想到法规的一条条细则，它事实上与启示出来的信仰法则这一观念有关。但是，“条文”这个词与它承担的任务并不匹配。现代神学更乐于讲“信仰观念”或“宗教观的表现形态”，因为对现代基督教宗教生活的基本内容的各种建构和阐释总是充满变数、难以稳固。上面讲的前一种观点代表了保守神学的立场，这种神学实际上完全服从《圣经》或教派的法规。后一种观点则代表了现代神学的立场。现代神学的阐释直接联系于启示、信仰、教义神学的本质等概念，它完全不同于对保守教义的阐释。在这里，各种“条文”被认为对理解教义具有指导意义，这对于“信仰观念”这一概念具有决定作用。但是，对于现代神学而言，这类教义是一些信仰观念，而不再是信条。

## 基督教自然法（1913）

1. 一般意义；2. 基督教社会伦理学对斯多亚派自然法的采纳；3. 中世纪天

主教与托马斯主义；4. 路德宗；5. 加尔文宗；6. 小派；7. 基督教自然法与世俗自然法。

1. 基督教自然法是基督教和教会按照自身的原则而采纳和重新阐释的斯多亚派自然法，后者主要经过西塞罗和罗马的斯多亚派的发展，后来则被吸收到罗马法典之中，形成几种一般的表现形态。正式采纳斯多亚派自然法才使得基督教第一次拥有了一套一般的国家和社会学说。因为基督教自身对国家和社会完全采取冷漠态度，无法从自身的力量中产生这样一种学说。基督教对自然法的采纳成为世界历史上至关重要的事件之一，它不仅对于基督教的社会伦理和教会的实践具有决定意义，而且对于保存和发展各种自然法概念也意义重大。各种基督教自然法的概念最初与基督教个人主义紧密相联，但是在现代世界发展之初，它们却脱离了自身的基督教纽带，发起了一个按照激进的或现代的自然法原理重塑现代社会的天翻地覆的进程。

现在，各种传统与自然法的关系因传统的一般精神不同而各异。最重要的是，我们必须指出，建立在制度化观念上面的大教会概念和建立在合作观念上面的小派观念与自然法的关系迥然不同。在大教会方面，这种关系是间断性的和有条件的，而在小派方面，却是激进的和绝对的。今天，随着教会统治的瓦解，以及基督教自然法被那种想要变成独立的社会哲学的纯世俗自然法所取代，只有天主教教会仍然坚守过去的立场。它仍然为自己的立场辩护，认为只有这种社会结构才符合基督教、教会和自然法。加尔文宗在很大程度上已经被小派那种激进的、民主性和自然法概念所渗透。在这种情况下，路德宗已经失去了对自然法的信念，一般而言，对于政治和社会伦理束手无策、混乱不堪，其中保守的一翼则仍然坚持传统的原则。小派的倾向一直传到社会民主派身上。

2. 耶稣的福音以上帝国的降临为主旨，它把世俗世界秩序中的所有变化都留给了上帝。对于目前生活在尘世的人们，福音只要求真诚地为即将到来的转折点做准备，这种准备包括达到一种能使每个人站在上帝面前的无比高尚的人格，也包括全人类在纯朴的圣爱行为中团结在一起，这是真诚的献身和友爱的体现与结果。福音允许国家自行其事，把它看成是人人必须服从的经由上帝准许的统治。福音的主旨不是改革社会，而是借助兄弟之爱来缓解具体的受苦。福音本身主

要是(但并不仅仅是)向穷人和受压迫的人传播，因为他们最容易被神悦纳，也最容易被上帝所爱。福音的伟大之处在于，它不顾国家与社会的情况，完全以人格与永生的交融以及人人在超越性的爱的团契中结合起来为标的。福音所产生的信众随着时间的流逝开始分化：相信耶稣并希望保持他的戒命的信徒集结在一起，并按照爱的原则和圣洁观念组织成一个紧密团结的会众群体——这是小派的基本原则。有人则在信众组织中发现了由圣礼的奥迹力量所创造并独立于个人成就的拯救和救赎建制，其中也有人按照基督的戒命崇尚因恩典获救而立志放弃任何组织形式——这是大教会的基本原则。小派不久便几乎完全销声匿迹，大教会成为基督教团契生活和社会思想的体现，教会成为国中之国、社会中的社会，它并不干预国家事务或社会秩序，因为它相信这一切都是上帝所准许的，教会只是在维系社会秩序所允许的范围内按照基督教的方式安排自身的内部事务，它固步自封，从不敢越雷池一步。

教会要有选择地接受和拒斥世俗秩序，就必须紧紧抓住一种基本原则。这种原则就像基督教伦理学中所有的系统观念一样，都是由斯多亚哲学提供的，这种哲学在基本观念方面与基督教存在着密切联系。同样，斯多亚派也代表了古代社会宗教发展的伟大成就；它是一场始于社会上层的一神论伦理改革，而基督教则是一场始于社会下层的伦理宗教革命。斯多亚派的一神论最终带有强烈的泛神论色彩，它同样导致了那种以自由的、为上帝充盈的超自然人格为特征的个人主义道德，以及那种以天下一家的人道主义和普世之爱为主旨的社会道德。斯多亚派从这些前提出发建立了一种社会哲学，它把原始时代的特征描述为自由、平等和共产主义，那时既没有国家也没有法律，人类唯一的纽带就是建立在理性自然法基础上的慈爱，但是，人类因权力欲、贪婪和自私而失去了这个黄金时代，随之便出现了国家、法律、私有财产和社会秩序，以作为人类对抗邪恶的保护性措施。这样一来，便存在着双重的自然法，绝对自然法和相对自然法，前者充满了原始时代的自由、平等和财产共享，后者则代表了后来时代的国家和法律，以及用法律保护财产、战争、暴力、奴隶制和统治等残酷秩序。按照斯多亚派的学说，从相对自然法中产生了国家的实定法。立法者和法学家的任务就在于使实定法保持或达到与自然法相符合，尽管它们随时间和地点的转移难免有所不同。斯多亚派的确对罗马的立

法产生了重要影响。

此类学说以十分适当的形式呈现在基督教伦理之中。奥古斯丁以前的护教学家大量采用这些学说，并将其与基督教中原初时代和堕落的神话结合起来，从而把它们吸收到基督教观念中来。因而，那种摆脱了国家和法律、暴力和自私的束缚并体现在爱的团契中的完美的基督教道德只可能存在于原始状态。由于堕落和人类的其他原罪，便出现了目前的社会秩序——一方面是对罪的惩罚，另一方面则是对罪的制约。所以，相对自然法就成为在人类目前的犯罪状态中神圣理性自我体现的方式。这种相对自然法与摩西律法是同一的，后者作为一种模式已经对希腊和罗马的法律产生了影响。摩西律法的条文及其所产生的后果与基督教理想截然相对，它们作为对罪性的惩罚，必须存在下去，作为对罪性的治疗则必须认真保存。所以，经常改变的实定法必须尽可能地符合自然法和摩西律法。于是，在相对自然法的基础上，便形成了一种对社会极端保守的态度，但是仍然存在着一股决不会彻底消除的激进潜流，它提醒人们不要忘记绝对自然法和真正的基督教理想。国家被看作是罪性的产物，与教会相比，国家的地位被降低到尘世和世俗奴仆的层次。国家处处显示出其罪性根源的痕迹，因而在真正的价值方面不能与教会相提并论。但是，另一方面，国家又成为挟制罪恶的手段和神圣理性的产物；它的地位被提升到帮助教会维护道德秩序的层次。在早期教会中，国家与教会，世俗世界与属灵群体之间仍然井水不犯河水，教会只是偶尔要求国家法律适合教会的精神。国家仍然深深地植根于古代的伦理传统之中。国家的自主性也属于这种传统。然而，国家一旦变得虚弱，需要教会在精神和道德方面的帮助时，便为神权政治和将来的妥协打下了基础。现在已经万事俱备，只差具体的实践工作了。

3. 自从格利高里冲突之后，中世纪的社会学说变成一种神学政治论。在此前数个世纪国家教会的发展中，国家和教会在制度和利益方面通过相互同化克服了双方最初的差距。格利高里七世通过恢复集权化的普世教会，为天主教创立了一套典型的国家和社会学说。但是，这种学说只能通过进一步发展教会业已吸收的自然法概念才能建立起来，因为从物质和道德两方面讲，教会都不可能直接统治社会。随着重新发现亚里士多德所 生的影响，托马斯得以建立自己的自然法学说，并使之成为神权政治和教会普世统治的先决条件。这种自然

法概念从未失去其有条件的性质。自由、平等和财产共享仍然被看作真正的基督教理想，但是它们只适用于原始时代。自从堕落以来，相对自然法便作为对罪性的惩罚和制约占据了优势。从这种相对自然法中出现了家长制统治下的一夫一妻制家庭，暴力、战争和法律统治下的国家，在经济方面则出现了私有财产，公平价格和诚实交易的规则，对商业批发和高利贷的责罚；社会则按照工作和职业分成不同的行会和阶层，以避免残酷的竞争。这整个观念是自然法、暴力以及按照理性建构国家的倾向的产物，它必须尽可能地尊重个人的天赋人权，并认真地遵守道德法则。

这种有机体概念最终为教会坚持下来，它有时保守地维护既成的权力框架，有时则进步地维护个人的权利，要求实定法符合自然法。不但如此，教会还要求整个社会服务于维持、保护和促进教会自身的利益，因为教会是社会的最高权威和核心裁判。社会必须按照自然法竭尽所能来支持教会信仰的统一、教会的财政基础和其司法管辖权。所以，国家作为罪性的产物，既是秩序和自由的保障，又是教会的首要仆从。尽管经历过许多波折和动荡，天主教的自然法一直把这种立场保持到今天，只不过在当代，天主教在国家不直接插手教会的问题上更加强调国家的自主性，另外，天主教也放弃了对国家只支持天主教会的要求。

4. 路德宗抛弃了天主教会的教阶制度和教会作为社会最高领袖的法律要求，以便赋予教会一种彻底的内在性质，使之与国家之间建立一种在自愿的基础上相互补充的关系。这种学说的前提是，基督教国家乐于协助维护教会，抵制分裂教会或违背教会道德的行为。这类国家只是按照自己的自由意志和出于基督教爱的精神而听从教会，它在其他任何方面均是按照天主教自然法的原则建立起来的，路德宗从天主教中接受了这种自然法，就像它接受了天主教的哲学伦理学。在路德宗的自然法中，我们所似曾相识的那些特征再度浮现出来：原始状态的绝对自然法，罪性状态的相对自然法，把自然法当作实定法的标准，把摩西律法等同于自然法，国家起源于罪性，教会与国家、暴力、战争、私有财产的妥协，把自然法作为家庭、经济(包括禁止高利贷和商业批发)以及以阶层和职业为基础并缺少社会流动性和竞争的社会结构的起源。但是，所有这一切均被赋予了新的外观，其中个人主义、理性主义和民主主义的潜流及其与绝对自然法之间的密切联

系被大大地削弱了。罪性状态的自然法完全转化为一种出于上帝意志的权力框架。由于世俗权力是由上帝授命的，它不能被分割或限制，必须是绝对的，只有这样才能与权力的概念相符。

世俗权力的唯一职责就是按照自然法和神法确保自己的职权。但是，个人不能强迫统治当局行使自己的职责。在当局不能行使职权时，人们只能服从和忍受。天主教自然法中理性主义和个人主义的因素被弃之不论，取而代之的则是对统治当局权利的称颂——德国那些造反的农民已经痛苦地品尝到了这一点。

梅兰希顿及其信徒试图再度恢复理性主义的天主教自然法，但是他们的努力并没有获得长久的成功。对于真正的路德宗信徒而言，只存在那种体现于历史进程中由上帝意志树立的权威身上的自然法——后来，这种权威直接被称作"由上帝授命的"——它负责维护社会的秩序和福利，但是人们决不能根据天赋人权和自然权利的要求来反对它。世俗当局支持信仰纯正的教会的责任也源自于自然法，因为按照新教的原则，这种责任不能源自于神法。这种理论出奇地粗陋和简单。当普芬道夫试图将这种理论与克劳修斯法哲学中的理性自然法相调和，尤其是试图为它的最高目标——即维护世俗权力——寻找一种更加精确的基础时，遭到了神学家们的激烈反对，他们回过头来主张，自从堕落以后，世俗权威便一直是由上帝授命的。在路德宗复兴时期施达勒(F.J.Stahl)的理论出现之前，路德宗的自然法一直缺少更深入的哲学基础。但是，这种自然法理论只在保守的一翼中占据优势，直到今天仍然如此。另外一些路德宗信徒在这方面已经缺少明确的指导性观念，因为古代的自然法学说已经趋于瓦解，取而代之的则是启蒙运动解放的自然法，以及纯科学的批判性的国家和社会理论。

5. 加尔文宗在本质上只是对路德宗的一种修正，它从《圣经》中推演出自身特有的教会法，并以此更加严格地保护和界定教会与国家的关系。至于其他方面，则与路德宗一样依靠教会与国家之间充满友爱的自愿协调。加尔文宗也接受了路德宗和天主教的自然法——不过，已经发生了重大变化，它没有像路德宗那样把自然法变成由神指定权威的法则。相反，它坚持古代天主教那种把理性—个人主义因素和非理性—权威主义因素结合起来的自然法。这种结合表现在，它一方面也像路德那样禁止反抗合法地建立起来的权威，另一方面，却只禁止私人的反抗，而不禁止下属权威的反抗，如果最高当局没有履行

自己的职责，那么下属权威便可取而代之，迫使它施行自然法和神圣法。加尔文从与施马加登同盟(das Schmalkaldische Bund)有关的路德宗教徒所实行的、专为日耳曼宗主法而设的学说中，建立起一般性的基督教自然法理论。这种理论使维护每个人的理性和个人权利以反对当权者的权力成为可能。事实上，加尔文派后来在法国、荷兰以及苏格兰的斗争中发展出了一种人民主权的自然法，这种自然法主张，权力来自于人民和人民的利益，而且人民的利益必须由全民合法地推举出来的代表来维护，而不应当由私人来维护。如此一来，加尔文派的自然法就成为全民制约权力的法则，或全民立宪的法则，最终甚至成为革命的法则。在经济学说方面，加尔文对路德宗做了更进一步的改变，它主张自然法允许高利贷和商业活动，甚至基督教也可以从事这些行业——在这里，它也偏离了天主教的自然法。对于日内瓦这样的商业中心而言，这种观点是十分必要的。后来，荷兰学者萨马修(Salmasius)对这种观点进行了科学的细致阐述。这种观点所带来的一个重要后果是，加尔文宗可以问心无愧地与那些代表资本主义经济兴起的国家和阶级建立亲密的同盟，而路德宗与天主教为形势所迫，只能不情愿地向这些力量让步。加尔文派自然法更广泛的传播发生在英国和美国的革命中，这两场革命是在具有重洗派和小派倾向的宗教独立派的影响下爆发的。在这里，罪性状态的相对自然法被推到幕后，社会作为一个整体被认为是按照民主、平等和自治的绝对自然法原则建立起来的。即使教会的概念也难以逃脱这种影响。教会也成了一种自愿的联合，在与国家的关系中享有充分的自由，完全与国家分离并宽容所有的教会组织形式。加尔文宗就这样把现代那种民主、共和与宪政的自然法变成了自己的自然法，并将其与基督教爱邻人、自由以及上帝面前人人平等的道德紧密联系起来，同时并没有放弃自身传统中那种严格和冷静的秩序感。洛克把这一发展成果提高到纯学术论述的层次，不过，在这一过程中，洛克抛弃了正统加尔文主义的教条性质。甚至在现代敬虔派和正统派的复兴中，加尔文宗仍然保持着这些相互混杂的观念，而正是清教徒中的正统派一直在英国和美国充当了民主和自由的角色。于是，加尔文派的自然法便追随着现代自然法的民主和理性的发展，在今天不但已经与它取得一致，而且还以自身的宗教个人主义和宗教团契感支撑着现代自然法。加尔文派自然法的唯一限制条件就是它在自由建立教会时对良知自由的要求，以及严

格的道德戒律，若没有这种戒律，就根本不可能存在任何自由。

6. 小派与自身的本质完全相符，它们牢牢抓住"登山宝训"中严格的基督教道德律。因此，小派放弃利用法律和暴力、统治和权力，坚持社会平等和爱的共产主义，绝不与充满罪性的世界妥协。它们也诉诸自然法——不是罪性状态的相对自然法，而是与"登山宝训"同一的原始状态的自然法。小派以上帝、《圣经》和原始本性的名义施行其主张。在这里，存在一种与教会的自然法迥然不同的东西。在维护神法和自然法的时候，小派又分成两个经常相互重叠的阵营。一方面，耐心忍受的小派屈从于环境，但是放弃国家和法律、也不要起誓和私有财产，建立起与世隔绝的真正基督教的小团体。另一方面，军事化的改革派则试图通过武力把世俗社会改造成真正基督教的和自然的生活秩序。前者诉诸"登山宝训"，后者则诉诸约翰的《启示录》和《旧约》。

迄今为止，小派中最重要的运动当属重洗派运动，在荷兰，当它放弃了共产主义观念以后，成为独立派和民主会众的先驱。"美国朝圣之父派"和"英国独立派"从重洗派中吸收了这类理想，并为传播盎格鲁—萨克逊的加尔文主义提供了动力。这些小派运动的一个分支是贵格派，它们在宾夕法尼亚试图按照"登山宝训"的规矩建立国家和社会，并把小派的基督教自然法付诸实施。直到它们在战争问题上遇到麻烦之前，一直十分成功。由于小派中存在着大量的分支，因而激进自然法的特征逐渐消失，或至少被推到了幕后。尽管如此，在现代社会主义的基督教先驱者中间，基督教的共产主义和平均主义的自然法再度占据重要地位。圣西蒙(St .Simon )与其追随者把小派阐释的基督教与以科学、理性为基础的法律和社会哲学结合起来。当代的社会主义者是自由、平等和财产公有的激进自然法的后裔，在他们那里，教会基督教已经消失殆尽。这些自然法理想的有效性与经济发展进程联系起来。他们按照物质决定论认为，经济发展进程会促使这类理想在某个时刻得到实现，并且会让能在适当的时候实行专政的激进的无产阶级承继起这项重任。

7. 基督教自然法与现代的世俗自然法不同，后者从霍布士、洛克、格劳修斯(Grotius)、普芬道夫(Pufendorf)、多马修(Thomasius)、伍尔夫(Wolf)、卢梭和康德的时代以来取得了长足的发展。现代自然法趋向于法律制度和社会哲学，因而它成为一种现代

个人主义和以个人为基础的社会结构的哲学和法学理论。尽管这种世俗自然法在渊源上与古代和基督教的自然法有关，但是它自身特有的基础却建立在现代哲学和社会的发展之中，它按照自身的路线朝着完全独立于基督教观念的自由主义、民主和自由竞争方向发展。

# 基督教社会哲学
(1922)

有一种真正现实的、曾经发挥过——今天在某种程度上仍然发挥着——极其伟大的实际影响的基督教社会哲学，它在欧洲可能发生的人口锐减的情况下也许会再次取得极其重要的地位。其他伟大的世界性宗教体系在多大程度上拥有这样一种社会哲学，今天还不太清楚。宗教史研究迄今一直侧重教义、神话与假说、祭仪与个人伦理，少有涉及那些寓于宗教之中、始终从正负两面与社会的一般状况和趋势联系在一起的巨大的社会学意义上的推动力量和创造力量。显然，一切伟大的、超越了民族生活和日常生活而具有自身的精神内容的宗教，都蕴含着这种推动力量和创造力量。然而，就今天我们所了解的情况而言，它们还只是一般的潜在的推动力和作用力，尚未形成系统化的社会哲学。这样一种哲学似乎是基督宗教所独有的，它之所以存在于基督宗教中，也只是由于这种宗教与古希腊罗马的文化遗产产生了密切关系，接受了后者所推行的社会哲学理论。伊斯兰教在许多方面与基督教的先知—希伯来根源有宗缘关系，而且表现出一种特殊的社会原则，但是伊斯兰教并没有提出任何类似的社会哲学；它与古希腊—罗马文化遗产的联系——这一点与基督教的发展很相似——恰恰没有包括这一方面，伊斯兰教与西方基督教最深刻的对立之一便在于此。远东的情况完全不同，很少可比照之处。固然，中国儒教体系主要是一种具有非常特殊的宗法主义与和谐性质的社会哲学，但它不可运用于欧洲情况。它缺乏西方体系所特有的张力，而且也没有可以与欧洲相比的科学研究方法。印度—婆罗门和佛教体系中，也根本不存在一种自觉的社会哲学；它退避于纯内在性之后，满足于种姓制的等级差别，或者像佛教那样取消种姓制度，并将自身超越于实际社会生活的领域之外。与此相反，欧美文化的特征完全基于承继下来的希腊—罗马文化在组织上和理论上的理性主义所构成的语境，基于基督教的灵魂和社会理想与理性主义相结合所产生的语境，同时也基于日益扩大的新的民族文化与上述两者所形成的特殊条件。尤其当整个世界前所

未闻的天主教的世界性教会组织——新教只是其衍生后裔和改头换面的模仿者——超越了这些相互交织和相互联系的状态，创立了一种社会哲学，这种哲学尽管经受过种种变化和作出过种种适应性妥协，但仍然赋予基督教的西方一个最重要的特征。根本问题仍然在于，基督教的西方与世界其余部分的深刻区别究竟何在？无疑，这种区别植根于各种社会学关系和动因（Trieb）。但是，这种环境和本能冲动自身又是与“希腊奇迹”，即与那种以完全独一无二的方式摆脱本能（Instinkt）与自然、偶然性与事实性的理性主义精神和自由造型冲动（Formungstrieb），与罗马文明的组织能力和法律的明晰性以及与基督教的上帝之国观念密切联系在一起的。虽然从欧洲中世纪躁动而出的现代世界创造了崭新的和无与伦比的经济、政治、社会、技术和精神状况，然而，所有这一切只是借助上述种种联系才得以实现的，因而也只有在这些联系的基础之上，才会找到医治这些新状况中所产生的灾难和矛盾的药方。所以，在我们自身的复杂体系中，任何没有历史基础的、没有西方两千年形而上学之宗教后盾的全新的现代理论，任何从远东或者外来宗教借来的智慧都无济于事。从根本上讲，医治的良方必须是在我们自己的血肉之中形成的。

在这种遍布问题的巨网中，本文所关注的只能是基督教社会哲学的特殊论题，而且只能主要从历史角度进行讨论。在深入探讨本题之前，必须预先作两点与“基督教社会哲学”这一术语直接相关的重要说明。

首先，基督教所创建的社会哲学绝大部分取自古代晚期的社会哲学，其后又不断对之加以修正。但基督教并没有自己的社会神学（Sozialtheologie），即并没有直接产生于其宗教观念的社会理论，既没有直接作为教义的、也没有通过逻辑结论间接推出的社会理论。人们在探求这类东西时，最初自然联想到的神学伦理学在这一方面却毫无建树。神学伦理学本身主要关注人们如何借助神的恩典和奇迹来战胜罪性、惩罚和道德上的脆弱，密切注视着可以经由宗教体系培育的更高一层的力量，尤其这种力量对私人生活的影响，在后一种情况下，决疑论（Kasuistik）有着广阔的空间，并引起了最大的兴趣。对于天主教从教牧职务和忏悔室中引出的伦理学而言，这是理所当然的，事实上从中也产生了广泛而丰富的生活准则，但天主教只是通过这些准则几乎是顺便地接触到了社会问题。在新教伦理学中占主导地

位的是，通过皈依的奇迹实现灵魂的再生的问题，其余问题要么同样成为一种现在已经颇为脆弱的决疑论，或者——尤其在新近的新教伦理学中这更是常事——流于泛泛的一般原则性建议或摇摆不定的口号。实际上，基督教社会哲学更多地表现在护教学、教会法以及政治著作和手册中。之所以如此，而且之所以必然如此，只需看一下基督教的核心宗教观念便知其中原因。这些观念的顶点是上帝国的观念。然而，上帝国观念本身并非针对内在于尘世处境的社会理论，即便后来当上帝国变成教会时，它也没有成为社会理论。在耶稣的教训中——与其说他是基督教的创建者，不如说他是基督精神的种子——上帝国完全是在末世论的意义上来理解的，而等待上帝国降临的会众则已经预先在灵魂上分有了它的影响。这便是受到人们广泛讨论的上帝国的二元性质。从末世论意义上讲，这是在以色列土地上实现颇富于尘世意味的预言，但条件是有一个新的躯体和一块新的土地。上帝国首先是人子到来这一上帝行为，就是说，它并非人的行为和组织。新的秩序将是爱的秩序，在这种秩序之下，内在的心灵价值占主导地位，相互间的服侍将取代生存竞争，取代严酷的、只从外在方面遏制这种斗争的法律。实施统治者将是上帝自己，他的意志将随之在尘世间实现，正如现在在天国的天使和天军中所实现的那样。更为详细的种种情况，人子是不得而知的；在天之父将在他规定的时间启示给人们。这些观念完全是一般的未来乌托邦，绝不可能转化为适用于当今的世界社会哲学或者社会神学理论，充其量只能变成杂乱无章的千禧年幻想。而且，即使这种理想在当时社会中所产生的影响也无法转化成这样一种社会理论。这种影响存在于期待着上帝之国并为此而作准备的教徒团体之中，他们尽可能预先在团体之内实现那种爱的精神，而且必须与在现在尘世状态下产生的人性弱点和障碍进行种种斗争。因此，门徒们在自身的团体之内建立兄弟般的秩序，但在外面的世界中则要受难、忍耐、期待并传播福音，一直到人子和上帝国在不久的将来降临尘世。由此而产生了布道团体，即祭仪和布道组织，在主要场所耶路撒冷开始了单纯用来救助穷人的慈爱共产主义的实验，但这绝不是长久应用于世界和针对世界的重大社会制度与社会活动的社会理论。教会很小，宛如一个家族；当时，它只知道一个扩大了的家族的社会理想。它茫然地远离政治和社会的广阔世界，南方气候所造成的生活条件以及他们所从属的整个社会阶层的道德风尚和要求无需他

们作深刻的理论反思。耶稣的福音向教会的转化过程中，上帝的新选民按照祭司—圣礼的方式组织起来，教会取代了上帝国和使徒的大家庭。它是上帝创建的未来国度的雏型和准备。这实际上是一种社会团契，它传遍了整个希腊—罗马世界，并逐渐被统治阶级看成是一个新兴的、危险的、具有革命性的组织。然而，从教会的创建过程中产生的只是祭仪、教徒组织、教会法、教会内的社会救济组织，并非关于社会生活的本质和目的的理论，也不是关于基督教的社会制度与世俗制度的关系的理论。相反，一旦教会因势力扩展、信徒增加以及不断向教育、财产和社会影响等领域渗透而需要这样一种理论时，它就会像从那因过分成熟而谋求新的支撑点的古代的巨大思想宝库中接受了神学研究的哲学和理性工具一样，也从中接受一种社会生活理论。关于社会秩序的一般理论来自东方化了的柏拉图主义，关于基督教与世俗秩序的关系的理论则来自通俗化了的晚期斯多亚派。二者都是教会所占有的超自然启示和力量的自然雏型和基础。在这里，我们所感兴趣的是后者。为了解释世俗生活和与它建立的某种关系，教会便需要有一种社会理论。这时，教会在斯多亚派文献中发现某些似乎与基督信仰、而且事实上也与之有亲和力的思想；尤其重要的是，从这些思想出发，可以过渡到和连接上基督教信仰。这些思想包括：人们在黄金时代所具有的原初的善、自由和兄弟之爱，情欲和权力欲所造成的逐渐颓败，人类的世界公民思想所遵循的理性目的，基于理性法则之统一性的人类共同目标，包括拥有奴隶在内的财产制度，以及作为神圣宇宙之理性法则或自然法则的组成部分的法律、国家、家庭以及国际法等等。国家、社会、经济、家庭和财产，所有这一切均来自于自然的道德法则或自然法(Naturrecht)。

要实现教会与世俗社会中现有制度的结合，下面几种因素是必不可少的：要以强烈的一神论方式把自然的道德法则植人上帝的意志之中，要特别强调自然的道德法则因人的堕落(Sündenfall)和有罪状态(Sündenstand)向着权力、法律和暴力的转化，还要特别强调世界城邦向教会的转化，以及人类在教会的领导下建立君主制原则，以反映一神论信仰。世俗制度可以加以净化和优化，同时得到肯定并被承续下去。基督教自然法一方面表现出改革性和革命性，另一方面又是保守的和机会主义的，它以这样的形象作为教会的社会哲学产生了，后来继续从一切可能得到的法律和哲学著作中为自己补充营养。首先，

它有可能对一个重大的事件——最终与世俗当权者实现结盟，给予理论上的解释，使之日臻完善。神学通过逻各斯发现了世俗和自然智慧与教会的基督和上帝相结合的渠道，社会伦理学和实践世界观通过自然法和自然道德法则找到了同样的途径。这是一个妥协。对上帝之国(Civitas Dei)的等待、对天国的耶路撒冷的等待永存，而世界则始终是罪和黑暗的国度。但在这黑暗之中，天国荣耀的残余，即源于上帝的理性仍然在起作用，它将社会的理性秩序塑造成教会秩序及其向着禁欲主义奋斗的崇高理想的潜在基础和补充。这便是古代基督教隆盛时期奥古斯丁所看到的情况。当时甚至可以以此为出发点建立一个基督教国家，即世俗统治者按照教会的愿望或服务于教会的原则来组织社会。如有必要，教会自己可以承担世俗统治的使命。这只不过是在对罗马社会和统治制度之永恒性的信念动摇之后新的蛮族国家的具体情况下出现的机会。在拜占庭，教会则已经与自足的专制王朝结成亲密的联盟。于是，古老的精神教会及其超世俗性不复存在。不过，这种过渡几乎是悄然进行的，远在教会与异教国家及其社会进行斗争的时代形成的基督教自然法以其灵活性使这一过渡得以顺利进行。教会的超自然性质转化为圣礼化的教士制度和修道派的禁欲主义，使自然与超自然的界线移到了其他地方。这种基督教自然法以不同的变化形式始终存在于所有基督教会之中：在拜占庭是君主制—一神论，在罗马教会是对于种种不同的立宪方式的机会主义，在新教中则用于现代国家，最初用于专制主义，继之用于自由—民主国家。这正是以基督教自然法为基础并一直延续至现代世界的社会哲学。当然，十七、十八世纪的人们大都认为，是霍布斯、格劳修斯①、洛克、普芬多夫②、卢梭重新发现了自然法。尽管基督教自然法以及古老的斯多亚派的自然法大都已经为人们所遗忘，但是只要仔细阅读上面这些近代思想家的著作，就会发现他们都意识到了这种联系。他们的大部分作品要么在新的实际的和形而上学的背景下重新解析基督教和斯多亚派的内容，为之注入新的精神，要么重新发现古代自然法的其他形式，如现实主义—智者派—伊壁鸠鲁的形式，但从来也没有仅仅局限于这种形式。只有野心勃勃一心向往一个崭新的现代世界的后代才忘记了这种

① 格劳修斯(H. Grotius, 1583－1645)，荷兰法学家和政治家。——译注

② 普芬多夫(S. von Pufendorf, 1632－1694)，德国法学家和历史学家。——译注

联系。不过，天主教徒至今仍完整地维护和发展这一联系；人们今天从清教徒的后裔身上仍然感觉得到它的存在。路德从一开始就对这种联系不感兴趣，因为它对政治和社会均抱高度的消极态度，完全服从神定的权威；但是这种联系却一直被定为正统教义的一部分。当前，路德派信徒、尤其是那些受到现代哲学和思辨学说影响的人，也将它忘记了。当天主教徒根据“自然律”(Naturgesetz)坚持让有能力的人享受教育至关重要时，人们不禁为之失笑，因为他们听到这一概念时联想到的是牛顿和达尔文，但在实际上，这种“自然律”过去和现在都是基督教的社会哲学。

第二点说明可以简略一点。它是关于“基督教”(Christentum)这个词的。这个词在我们的讨论中是不可避免的，但如果使用时没有必要的前提又会令人走上歧路。十八世纪以前，并没有“基督教”，而只有基督教会和小派，最多只使用作为基督教会总和与象征的基督性(Christenheit)这个词。“基督教”概念作为一切基督教团体中的普遍的人性因素或共同的宗教因素，是启蒙运动和其后的宗教与哲学发展的产物。继之，人们对作为历史偶然现象的教义、祭仪、教会、章程进行抽象，把基督教作为一种纯心灵—精神力量或者甚至作为一种本质上属于实践性—伦理性的学说来探求其“观念”、“精神”(Geist)抑或“本质”(Wesen)。人们从教会的历史中撷取普遍和共同的东西，发现这些东西存在于个人—心灵的或者普遍—人性的领域之内，认为可以将耶稣作为这种人文主义的固有载体与教会和教义相对立。于是，便产生一种脱离教会和教义的耶稣宗教(Jesus-Religion)，它取代了圣礼化和祭司化的或者结社性的、千禧年主义的基督宗教(Christus-Religion)。这种耶稣宗教本身过去和现在也许都是一种现代精神生活的必然性。不过，这对于理解历史的、非常具体的基督教社会哲学，对于实际处理当今的社会问题——只要它们涉及宗教问题——却是一个严重障碍。因为这种新的、一般的、脱离教会和教义的“基督教”作为基督教会历史生活形态的种属概念和精髓，是一种纯粹的私人宗教(Privatreligion)或者个体宗教(Individual religion)。这是一种人格化和个人化的宗教信仰，它与现代个人主义恰好合拍。这种宗教只是从个人的仁爱或者以非常一般的和平主义、人类之爱、正义、进步、人的尊严和人权等人道主义理想出发着手解决社会问题。由此出发，不仅模糊了对古老基督教社会哲学的理解，而且尤其失去了对一

般宗教信仰的具体社会意义和能力的认识。由于不要宗教组织，由于扩大了人类之爱和人道主义的个人情绪成分，它失去了履行一般组织使命的意识和能力。这里缺少任何确定的、始终只能与教会联系在一起的基督教会哲学。从另一方面看，一般社会理想的假象也会导致低估建立在现代基础上的、完全现实的社会学说的价值，因为人们自以为从个人的情绪和确定意志很快便能够达到这些理想。我们从基督教团契和会议的无数讨论中、从现代严格的现实主义社会学与基督教理想主义和乌托邦的斗争中，已经熟知这种种困难。是否可以和如何能够避开这些困难，并非本文的论题。必须着重指出的只是，基督教社会哲学问题的提法是完全不同的，这要视情况而定；可以指教会在历史上建立的强大而有效的历史的社会哲学，也可以指一种从现代心理化的基督教出发提出的解决当前困难的社会理论。就前一种社会哲学的各种形态具有共同的古代基督教根源，并且相互之间十分类似而言，人们当然可以在起源的意义上称之为基督教社会哲学，但必须接着说明，这是人们在起源的意义上理解这个词。相反，如果人们自认从现代基督教性质出发可以以现代方式解决或者有助于解决社会问题，那么，他们便必须明白，这种意义上的基督教社会理论尚不存在，还有待人们去创建，哪怕这只是指基督教观念对社会构成形式所产生的某种一般性的影响。但是，无论如何都根本不存在一种本身和本质上产生于基督教信仰的、标准的基督教社会理论。这是一种常见而又极具误导性的错误。在讨论我们的问题时，必须从一开始便排除这一错误。如果我们接受就第一点说明所作的论证，那么，从一开始便会知道，这样一种社会不仅不存在，而且根本不可能存在。如果一个宗教体系拥有关于世俗世界的社会学说，那么它必然在最大的程度上是受这个世界所规定的，尤其是为这个世界的历史更替和变迁所规定。这种学说本质上是一种妥协，作为妥协又依赖于宗教与历史两方面因素的变化，前提是，它们不会相互远离，以致无法重新达到合一状态。一种基督教社会哲学只能作为巨大的历史性教会实体在历史上产生并受历史制约的学说而存在，在这些实体中，古代基督教所发现的解决办法被继承着、改变着，并适应着新的情况；但是并不存在一种从难以界定的基督教本身所产生的铁板一块的基督教社会哲学。

这就是说，基督教会的社会哲学就是在实践中有时保守、有时激进的基督教自然法。这种在实践中的不同是由于区分两种自然法造成

的：一种是绝对的、原初的、尚未以有罪为前提的天堂自然法(Naturrecht des Paradieses)，它不受堕落观念的影响而不断发展下去。另一种则是相对的、以有堕落为前提并通过合于理性的强迫组织遏制和克服罪性的自然法。在前者之中，得到解释的是处于圣爱的精神主宰下的自由、平等和博爱，在后者之中则奠立了权力、法律、强迫、暴力、财产、允许必要的防卫战争、以及世俗国家和稳定的社会秩序。在当前的社会生活中，占主导地位的是从理性或者自然法中产生的后一类秩序，但这类秩序却受到教会的监督和控制，教会阻止着绝对自然法和相对自然法的进一步分裂，并借助忏悔和教牧工作克服矛盾和困难。显然，教会和宗教的观念世界由此而获得巨大的灵活性和适应能力，时而投合保守的权力秩序，时而支持改革家们的自由追求，时而迎合有产者的权力，时而适应无产者的需要。各个教派都最有效、最广泛地应用而且至今仍在应用着自然法。只有拜占庭教会及其后继者才极端保守地投合现存的权力，后来由于东欧的特殊情况而径直成为与某一国家认同的民族生活力量的维护者和拯救者；在那里，基督教的特有性质(das Eigentlich-Christliche)仍保留在僧侣制度之中，但僧侣制度的教会化程度比西欧更低，以致僧侣在那里成为真正激进基督教的仁爱和共产主义自然法的载体。由于僧侣掌握着真正的教育和拯救灵魂的工作，斯拉夫基督教仍然在僧侣制度中保存着——尽管教会完全国家化了——绝对博爱的理想，它使激进的博爱突然冲进最世俗的事务和社会习尚之中，——这样一种对立往往使伟大的俄罗斯小说的西欧读者感到惊诧，但事实上这只是在西欧也屡见不鲜的激进主义与保守主义相互转换的另一种形式。不过，由于东欧缺少西欧的拉丁文背景，所以，这一切不是表现为基督教自然法的术语，而是在外来的术语之后隐寓着类比。

在这两点说明之后，如果我们把东方的问题放在一边，更直接地切入论题，便会发现，各种不同教派的教会在这种基督教的理性自然法的构成形态和运用方式上存在着非同寻常的差别。不过，在我们讨论这一差别之前，还应注意一个更为普遍的差别。只有澄清这一差别，才可能详细表述巨大的教会组织的社会哲学。这就是“教会”一词。这个词并不是指一般宗教组织的形式，只有在广义上它才有这种含义。人们不可以说伊斯兰教的、佛教的或者甚至中国的教会，充其量只能提犹太教和基督教教会，而后者又总显得具有无数变化和分裂

形式。“教会”这个词，或 ecclesia（即希腊文“教会”——译注）来源于从以宗教形式组织起来的上帝团契中，产生于晚期犹太教的祭司教会，其基础在于上帝对救赎的承诺，以及借助割礼把本民族的人毫无例外地团结起来。教会是救赎机构，它是上帝而非人的作品，它是一个被赋予了神的真理和救赎力量的奇迹化的机构，这个机构不是由它的成员创建和成立的，相反，它从其自身产生其成员，为他们祝福，同时也明确地接纳他们的全部后裔。它赋予他们以不朽的（indelebilis）品格。因此，教会像一个人们生来便属于其中的信仰机构（Fideikommiβ），而不像一个人们借以获得财产或与他人联系的契约。晚期犹太教教会作为基督教圣礼的前身已经属于这种类型，只是它同时又建立在血缘群体的基础之上而已。完整意义上的教会只出现于基督所重新奠立并移植于精神之国的、由上帝儿女们所组成、摆脱了血缘与出身的基督教团契之中。因此，基督教的制度化、圣礼的特性及其不断创造的救恩奇迹比以往更加受到重视，这些成分通过从古代晚期秘密宗教祭仪中吸收的祭礼品格，即通过神圣的、富于神奇性和再生性并移注于基督身上的祭仪行动的奇迹而变得更为重要，更具奥秘意味，也更加庄严。然而，并非所有基督教团契形式都效法这一教会类型，所以，我在上文谈到教会和小派时总是非常小心的。但我们因此却面对着另一个对于社会哲学恰恰具有决定意义的重要之点。上述意义上的教会组织类型符合以上帝亲自创立、拣选和准备“自己的选民”为基础的基督教救恩观，它预先达到末世论的终极解救，将之移注于通过基督的作为而实现的既成解救，以及为基督所完成的教会的创建和组织过程之中。正是由于这个缘故，罪过原则上应受到宽恕，所有教会成员——哪怕个人仍然有罪——在客观上都具有圣洁性，这类思想在此居于重要地位；相反，主观上的完美、严格的循规蹈矩以及基督再临和末日审判时所面对的根本决断等观念，却退居次要地位。教会在某种程度上使个人化的作为非人格化了，取而代之的是实际上的神圣化和通过隶属于教会体则及其救赎力量而达到的得救。但是，个人责任和圣洁化以及末世论的决断等观念依然与之并立存在，从而构成基督教观念的另一极。因此，由这另一极出发而衍生出另一些以成年人之成熟、自由、自觉的决断原则、以决心奉侍上帝者的自觉结合、以坚持不懈的道德和信仰自律和以对未来救赎的期待为基础的团契形式。在前一种情况下起决定作用的是恩典，在后一种

情况下则是作为；神圣法比圣礼更重要，盼望上帝国的降临则比回顾教会的建立更重要。一为机构，一为协会；一为生于其中，一为自由参与和宣誓；前者重忏悔圣礼和宽恕罪恶，后者重团体训诫和革除不义者；前者主张与世界和罪恶妥协，后者则主张与世界势不两立，建立主观上圣洁的团体。如果人们要为这第二种类型命名，那也只能是小派这一名称，尽管这名称在这个意义上是后来即自宗教改革运动和中世纪晚期从陷于解体的教会中涌现出众多教派以来才流行起来的。还有，“异端”这个词，即 Häresis，其本义为个人所选择的参与，而不是对权威和机构的顺从和献身。这与小派类型具有相似的涵义，虽然它主要指固执地选择非法的教义。小派的拉丁文译词 secta，自从神圣团契兴盛以来更多地被用来表现这里所指的情况。尽管在术语上命名和认识这种本来已经存在的现象是后来发生的，但这种现象本身是古老的。人们会怀疑，原始基督教会众、至少犹太—基督教教会是否更加接近小派类型。某些诺斯替—苦行主义团体便属此类。随着孟他努主义[①]的出现——作为古老神圣精神和基督再临信仰的反应——随着争取悔罪礼和争取重新接纳或者革除“堕落者”(即与世界妥协者)的斗争不断展开，教会内在的对立也日渐表露出来。修院制的主旨之一便在于这种对立，同时容许从教会角度消除这一对立。以华尔多派、方济各会、威克里夫派[②]和胡斯派为标志，开始了反对教会类型的伟大运动。这一运动今天仍然以新的形式进行着，它在新教教会的土地上比在天主教的土地上具有更加广阔的发展前景，因为后者的修道制度一再遏制这种趋势。

但就我们的讨论而言，具有重大意义的是，教会类型土壤之上的社会哲学完全不同于小派类型土壤之上的社会哲学。前者作为成熟的理论只存在于教会之内，因为只有教会方才有志于学术和学术所具有的帮助人们主宰世界的力量。教会的学术兴趣表现在教会哲学和神学之中，它本身就是教会相对世俗性的一部分，并不断加强与世俗性的关系。但尤其重要的是教会和小派在基本倾向方面是截然对立的。教

① 孟他努主义(Montanismus)，公元二世纪下半叶为孟他努(Montanus)领导的一场运动，认为世界末日临近，基督即将再临，反对教会世俗化，坚持虔修生活。——译注

② 威克里夫派，14世纪英国基督教中追随牛津大学神学教授威克里夫(J. Wicliffe，1330－1384)的改革派。——译注

会寻求与世界妥协，它以其恕罪和恩宠观念的确在极大程度上能够达成这种妥协。这就是说，它可以从容地承认相对自然法的世俗秩序，借此在一个持久的世界上投入持久的工作。教会在其整个体制、恩典和权威等观念方面是极其保守的，除了印度种姓制度之外，也许是世界上最保守的。它的保守性也表现在对于国家与社会中的世俗秩序所持的态度上，一般而言，它对国家政权和世袭社会分工的稳定性表现出天生的亲和性，但又并未受其束缚。小派类型则与之完全相反，它自己本身便倾向不断的心灵上的革新和革命，倾向革命性的与世界对立和期待世界末日，倾向自由与责任，平等与博爱。在西欧，各个小派已经与一般的神学—哲学术语和思想成分如此广泛地交织在一起，以致它们自己也在使用基督教自然法术语，甚至使这种理论部分地得到发展。但是，小派所采纳的只是原初状态的绝对自然法，而并非与有罪状态相妥协的相对自然法。“当亚当和夏娃耕织之时，何来高贵的人？”小派的末世论信仰也容易使它们属意乌托邦和革命，属意未来的救赎和世界新秩序。因此，农民战争时期的神学家们将福音和自然法紧密地结合了起来。然而凡是缺少这类激进现象的地方，便很容易出现民主趋势，在契约和协约的基础上建立国家，以把自由与平等作为天赋人权的趋势，而所有这些权利同样是上帝和福音所赋予的。在这一方面，强大的充满小派的圣洁化动机(Heiligungsmotive)的晚期加尔文主义或者清教徒派在历史上留下了无比深远的影响，一直到今天，所谓小派几乎在任何地方都是民主思想的代表。此外，它们曾经极力反对的国家教会对它们的压迫也发挥了作用。在这一点上，它们与争取自由和民主的犹太人处于近似的情况。这样，人们便可以理解，严格、稳健、与其他思想主题千丝万缕地交织在一起的小派和清教徒精神与现代的自由和进步运动之间的结合，尽管前者同时对世俗文化、尤其对“没有信仰的”现代文化表示怀疑。不过，通过小派强烈的责任感以及积极入世、有所作为的倾向，人们也能够理解，他们在得到强烈的爱的行为和自愿牺牲精神的补偿时可能表现出对现代社会主义的厌恶以及对现代商业和企业精神的容忍。法利赛主义的结论以及某种与犹太精神相似的东西也是可以理解的。从根本上看，在这里法则高于恩宠。我曾经在波士顿三位一体教堂听过英国坎特伯雷大主教的客座布道，他以浪子的比喻讲述两兄弟的故事。这位教会领导人物颇为冷静地告诉美国人的正是本文所表达的思想，当然，他使用的

是完全与此不同的"属灵"语言。

然而，基督教理想从其自身所创造的团契形式并不止于教会和小派类型。如果说，在基督教理想中，教会类型符合客观的恩宠因素，小派类型符合主观的和伦理的神圣因素，那么，后者本身也还有一个思想和情感直接性的因素，这一因素在上述两种受制于历史权威和技术组织的形式中并未完全得到满足。这第三种因素首先希望借助于泛神论学说来表现自己。超越一切历史和外在的东西，不再根据肉体认识基督，而是直接在基督和上帝之中生活和得到幸福，——诸如此类的冲动从一开始便已经存在。它在与东方—诺斯替主义和希腊—思辨性神秘主义的联系中得以独立，在教会内外成为一个个尚无自己的名称、但却有自己的特点的特殊群体。这是一些通过相互交往和社会联系形成的小范围纯个人性质的思想和精神群体，它们只是通过《圣经》的影响而扩展到更大的范围。这类兴趣部分地在修道院及其附属机构中得到满足；部分地作为一种成分持续存在于诸如保罗派①和阿尔比派②之类的东方—诺斯替主义神秘宗教之中；部分地被教会化而成为教会内部的小集团，如依附于修道院的中世纪神秘主义；部分地成为公开的异端，如宣报精神之第三国度的方济各会—灵性派。随着中世纪晚期的个性解放运动以及印刷术的发明所带来的会众组织形态的变化，小派进入了一个辉煌的时代。因为这些因素在很大程度上能够使一个属灵团体在没有任何外在组织或者只需要狭小的、完全个人性的松散核心组织的情况下建立起来。一般的精神影响总是集中于特殊的小集团和改革派，如唯灵主义浸礼派的和贵格会③的组织。这种精神对现代哲学和宗教哲学的影响尚未得到充分揭示，但是现代的宗教性和精神化的基督教等特色正是在这种影响下形成的：没有教会、没有教派、没有现成的救赎奇迹和末世论的紧张心态，只有个人与上帝的直接合一和内在性，只有信徒间纯然精神—心灵的联系。显然，这里根本不可能有社会哲学，宗教信仰的内在性完全避开一切社会和政治问题、一切现实使命。如果一个宗教团体自身没有组织起来，没有为

---

① 保罗派：中世纪教派之一，尊奉《新约》，尤其保罗书信，排斥《旧约》、礼仪、不拜十字架。——译注

② 阿尔比派（Albigenser）：中世纪教派之一，主张宇宙二元论。——译注

③ 贵格会（Quäker），即友爱会、公谊会（Freunde），17世纪佛克斯（G. Fox，1624－1691）创建，成员互称朋友。——译注

了统一和直接的利益、为了脱离世界和外在性而着手解决对于任何组织都至关重要的控制权问题，这种逃避定会不折不扣地表现在它对待世俗组织和社会问题的态度上。神秘主义的心灵团契是一股强大的精神力量，但对一切社会问题如果说还不是怀有敌意、表示厌恶的话，却至少是束手无策，也漠不关心。在这方面进行的唯一尝试是宾夕法尼亚州贵格会的"神圣实验"，这是一个富于宽容和内在性的宗教共同体，它本身便是一种妥协，但因世界的残酷，即因英国人和法国人煽动起来的印地安人战争很快便土崩瓦解。但是，由于这种基督教信仰在图书普及时代日益普遍，而且证明与现代科学颇为接近，所以当今基督教建构社会的意志（Sozialkonstruktiver Wille）在知识阶层中便十分微弱，甚至完全消失。具体情况则颇不一致，有的侧重一神论—意志性的方面，如基尔克果（Kierkegaard）及其追随者；有的倾向泛神论—与世界合一说，如施莱尔马赫、黑格尔和爱默生①。但是在这两种情况下，基督教或者完全避开世界与社会，或者不干预此两者的管理，只是作为一支充满内在生活的动人旋律为社会生活伴奏。由此可以解释现代基督教一直渗透进教会和小派领域之内的对社会的漠然态度和无能为力的情况，可以解释内在性世界和外在性世界之间的分裂。因此，人们便忘记了古老的教会社会哲学，以至于根本不知它为何物，人们不得不像发掘尼尼微和巴比伦那样去重新发现它，尽管人们可以亲眼看到它今天仍然活生生地存在于天主教会和清教徒教会之中，甚至存在于乡间—小市民性的路德派的某些群体之中。但正是由于这个原因，当代的教养性和情感性宗教（Bildungs und Gefühls-religion）甚至也不理解它们。相反，当代基督教喜欢从整个基督宗教的历史中撷取神秘主义—唯灵主义的成分，诸如保罗和约翰、奥古斯丁和希腊教父、艾克哈特和弗朗克（Sebastian Franck）的神秘主义。它甚至从这一方面找到在其他方面对它关闭着的通往路德学说的门径。

基督教理想中始终存在着各种不同的主题和因素，它们在历史进程中相互交织、相互结合，或激进或和缓地取得独立而成为上述三种形式。这完全是可以理解的。因为基督教是一个错综复杂的现象，它从来没有实现普世化，尤其不可能组成为一个包揽无余的整体。世界

① 爱默生（R.W.Emerson，1803－1882），美国哲学家和诗人。——译注

其他精神力量的情况也是如此。人们不妨想一下现代教育制度中对古代进行的组合!

在这三种类型中，至于在某个特定时期哪一种占据主要地位，当然不取决于基督教观念此一或彼一因素所怀有的纯理论的或心理上的偏爱，而首先是看它在多大程度上符合更加广泛的时代倾向和需要。陷于解体的古代需要教会类型，以此取代大一统的社会观念和组织、皇帝膜拜和重振道德的尝试，教会是拯救的方舟，它收纳了古代的全部文化财产，在凶猛洪水退潮后停靠拜占庭帝国的高山。西方新兴的多民族世界同样需要教会类型，以之作为凝聚性的权威，作为精神文化之源，作为道德、科学和治理的教育手段，作为尚欠发展的统治手段的支柱。教会类型在这里不再是救人于尘世和重建道德力量的手段，而是文化教育手段，是古代传统之传承者，是伟大的西方新文化的准备者和先驱。这一新文化自十五世纪以来便冲决中世纪的挟制和层层精神束缚而涌入世界，至今仍然是欧洲及其已经独立有余的美洲殖民地恒久的世界性精神统治和政治统治的基石。此后，中世纪晚期日益成熟的个人主义以及社会危机、城市和贸易的发展为小派的成长提供了肥沃土壤，小派的激进自然法观念至今仍在一切革命中产生着余震。在这些震荡之中，无力适应社会—政治形势的教会陷于分崩离析状态。但在宗教改革运动的教会中和在反宗教改革的天主教中，教会类型重新稳定下来——这一次它与建立在现代国家体制之上的极端主义结盟——并在路德派、加尔文主义、安立甘宗和特兰托信纲派天主教[①]中，重新创立了革新古代天主教和中世纪天主教哲学并使之适应现代环境的强大教会。然而，反对极权主义的起义同时也反对这种新的国家教会体制和教会类型本身。原本权威至上的保守的加尔文主义在西欧宗教战争和内战中趋向激进，在它最初并不情愿的与国家的分离中受到宗教契约以及小派圣洁思想的渗透；随着英国革命的爆发，各种各样的小派类型重新开始蓬勃发展，至今仍在继续着，它从许多方面在原则上实现"政教分离"的领域抹去了教会和小派两种类型的差别。随之便开始了已经成熟的欧洲为挣脱教会教育和教会控制的

① 特兰托信纲派天主教(Tridentinischer Katholizismus)：遵奉1545—1547年天主教特兰托(Trento)公会议所通过的信纲的教派。信纲的主旨是肯定原罪教义，确认"圣传"是教会信条来源之一，谴责路德"因信称义"主张。——译注

解放运动。教会已完成它在这一方面的使命，现在面对更富于世俗性的文化和独立的民族形态的强有力的独立发展不得不从政治和社会领域退却。在这种情况之下，宗教便转向哲学和思辨问题，返归于伦理思考和情感上的内省，开始了一场与新兴哲学的较量，使自己适应于这种哲学。这是一个神秘主义宗教观念进行突破和现代化的时代。剑桥的柏拉图主义者和沙夫茨伯里(Shaftesbury)、马勒伯朗士、费内隆(Fénelon)、冉森派、高林克斯(Geulincx)和斯宾诺莎以及后来的莱布尼茨、莱辛、哈曼(Hamann)和赫尔德(Herder)，直至施莱尔马赫、浪漫派、谢林和黑格尔等，在观念、思想和教义诸方面都有奇特的贡献，同时他们使一切政治的和社会的领域完全摆脱教会，使之在新的现代理论中寻找基础。不难理解，人们今天在艾克哈特的思想中探寻现代哲学和宗教之根，而艾克哈特则被那些承传着他那个时代的背景的头头脑脑心安理得地解释为经院哲学的一个变种，一个不全力抵制异端思想的孤僻怪人。除了以书本和公众舆论为基础的神秘主义—唯灵主义基督教以外，还有一种同样脱离教会的纯精神性道德主义的基督教，如其在康德学说中表现的那样。康德有意识地使教会和上帝之国瓦解成普遍的道德共同体，以革新的斯多亚自然法作为这个道德共同体的基础。他以此只不过使得从这同一些冲突中产生的自然神论(Deismus)臻于完美和贵族化。从所有这些思想家和诗人中，产生了当今世界在宗教、唯心主义、道德和信仰上所拥有的一切，只有那些乡间和小市民层的广大民众仍然继续生活于教会和小派观念的影响之下。教会神学家们正处于两个世界之间的困境，暂时失去了任何确定的方向，不论是在宗教—思辨方面，还是在社会伦理方面均如此。

本文不可能对此进行详尽考察。[①] 这里只能撷其要者加以讨论。我的命题是：一种真正的基督教社会哲学只在所谓中世纪存在过，十六和十七世纪正统教派教会的社会哲学只是它在新环境下的翻版。古代教会或者基督教的古代社会所知道和需要的这类社会哲学只具有初

---

① 为此，我不得不提请读者注意拙著 *Die Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen*（《基督教会及社团的社会学说》，1913）一书。第二版是修正新版。大家当会注意到，我现在的行文立意更加审慎，视野更加扩大，整体观点更少神学思考方式，而更加靠近通史性的思想方法。至于后者的本质和架构请参阅本人刚刚出版的新书 *Der moderne Historismus und seine Probleme*《现代历史主义及其问题》，该书第一卷基本上讨论这些问题，第二卷将勾画通史的史料性轮廓。

浅的轮廓。古代教会必须对国家、对社会中的法律和财产状况采取一种积极的态度，自己的机构设置必须使自己能够在其中找到立足之地、能够进行最急迫的道德改革。而且，在这些领域占主导地位的并不是教会，而是国家、代表了一种源远流长的古老文明，并在势力上压倒一切的社会，以及古代的社会哲学。没有人会想到这种状况会改变，罗马及其帝国会在世界末世降临之前首先灭亡。这便是奥古斯丁与欧洛修斯[①]之间的区别。即便教会在与国家取得谅解之后，也只能借助国家达到社会的基督教化，而国家仍保持独立，它与期待着天国耶路撒冷的教会并列存在。只有西方的中世纪才由于其国家的软弱和农业化封建社会的不成熟而将教会推上领导者和教育者的地位。处在这个地位上，教会才借助以世袭性等级结构为基础的基督教自然法充分发展了自己的社会哲学。这种自然法的主旨在于：保障食品供应；尽可能消除风险；相互团结、相互帮助，教会当局在伦理方面为世俗政权出谋划策，并在精神事务中完全取得统治地位；确保把个人主义置于超个人的组织的保护之下；以修道院代表的圣爱原则消除各种创伤；最后在教会至高无上的领导之下实现基督教多民族大家庭的国际大联合，而且只应有正义战争，即防卫性战争，私人的世仇应通过教会规定的上帝和约加以消除。对于只作为补充而服务于农业经济的商业，应实行公正的价格（pretium justum），城市工业中的行会组织应当通过建立各种协作和保护区域来缓解，并平息残酷的生存竞争。奴仆和附属阶层的人权和家庭权益必须得到承认和保护，主人必须按照家长制维护他们的这些权利。这一体制是教会和古代社会哲学的产物，也是日耳曼法律观念和当时经济需求的产物。它符合人口相对稀少和交往不多的时代状况。这种自然法实际上在多大程度上得到了实施，本身便是一个问题；不过，这毕竟是一个伟大的、有重大意义和适应形势需要的体系。正统路德派和加尔文主义的社会哲学体系与此十分接近。它们的差别是由于教会改变了对国家的态度和适应正在形成中的极权主义官僚国家造成的，这首先包含着对作为上帝及其自然法的代表的职务的神圣化，目的在于确保作为基督教根本利益的社会

① 欧洛修斯（P. Orosius），生活于五世纪的西班牙神学家。他根据奥古斯丁的《上帝之城》并在他推动之下写成《反对异教的历史》，书中的历史分期对后世欧洲史学影响很大。——译注

稳定和安宁。由于加尔文主义很少听命于为历史进程或者天意一举推出的君主和共和制的寡头政治家的官僚统治，直截了当地要求官僚统治遵守上帝和自然的道德法则，所以包含着极大的进步因素，这促进了它与现代政治、经济和社会发展的结合，可以说，它给这些发展注入了加尔文主义的能量。

从这层意义上看，人们有充分理由提出第二种伟大的、具有世界历史意义的基督教社会哲学类型，即从与民主、资本主义和政教分离相联系的新加尔文主义类型。荷兰、英国和美国以及部分莱茵河下游地区和瑞士的加尔文主义均属于这种类型。当然，在这里起决定作用的并非基督教观念——它即便在中世纪也只是参与其事者，而绝非唯一的主宰者，而是现代的世界形势和有关民族的性格或者其至关重要的社会和经济状况。不过，新加尔文主义中包含更多的现实主义的妥协和情感上的交融，少有深思熟虑的理论。然而，在这里，人的尊严、人权、世界性的视野、民主、宽容、宗教信仰的独立、经济活动的自由、博爱的助人义务和使命、人道主义和反军国主义、教义的实证性和传教义务，这一切毕竟紧密地联合成为一个精神整体。关于这个延续了一百五十年之久的体系，波格（James Bogre）在其《现代民主》（*Modern Democracies*）一书中以几分赞扬的口吻作了描述。

至于这个无疑具有世界历史意义和力量的体系在作用和严密性上是否能够与中世纪的封建家长制体系相比，从长时间看自然非常令人怀疑。即使在新加尔文主义诞生的那些国家，它也已经处于一种自己不再能适应的政治和社会环境之中，只是以某种强制性和自我心灵影响（Selbstsuggestion）才得以与之建立和谐关系，这便是它往往给人以伪善和诓骗印象的缘由。对于当今一切基督教社会哲学具有决定性意义的一个事实是，从中世纪脱胎而来的西方以其帝国主义、资本主义和迅速的人口增长所造成的形势（由于其无比尖锐的矛盾和极度强大的力量），既非古代的、也不是基督教的或者将两者整合为一的社会哲学能够把握。自从马基雅维利以来，便出现了一种理论上多为人所否认、而实践上却一直在提高的纯粹世俗政权的国家逻辑，并获得了独立的发展，这种逻辑本质上是与一切基督教观念对立的。同样，资本主义或者集中化的大规模生产由于具有将一切拖入其势力中心和敢于冒一切风险的活动自由，也完全与个人人格的安谧、宁静、封闭、稳定和独立相对立，而这些因素正是培养基督教道德（不管这些道德

在多大程度上能够真正实现)和孕育基督教博爱的前提。尤其重要的是，与所有这一切作为原因和后果联系在一起的迅猛的人口增长，使任何等级制理想不可能相对持久，不可能明确地组成一个秩序井然的社会整体：取代等级的是阶级，取代等级调和的是自由竞争和阶级斗争——这种情况使基督教的情感世界和由此而衍生出来的和解与联系很难得到发展。与上述种种倾向联系在一起的是现代欧洲人和美国人的——即东亚人今天所说的"欧美"的——那种高傲、进步的巨人般的精神，这种精神要求靠自己的力量和智慧塑造和安排一切，以人的劳作和才智征服和驾驭自然，相信工业和社会组织技术的奇迹是万能的，它要以——正如培根所要求的——人之统治(regnum bominis)取代上帝之统治(regnum Dei)。"知识即力量"，现代科学无所不能。这是古代理性主义登峰造极的形式，虽然也吸收了基督教关于无限性和灵性生活的思想，却与基督教的心态完全相反。所以，宗教最终遁入神秘主义和心灵活动完全是理所当然的，因为它对这样一个社会已无能为力了。

所有这一切都标志着在基督教和古代文化教育之下获得自己的力量和创造性的西方日益成熟的自然发展。虽然天主教思想家们和社会哲学家们在文艺复兴之中看到欧洲的堕落，认为拯救文明的途径在于返回中世纪的封建基督教社会哲学；虽然人们出于艺术和宗教天性抱怨机械化和理性化，要求——正如卢梭颇有先见之明地所做的那样——返归自然，然而，在欧洲人口达到今天的数量、世界经济发展到今天的水平的情况之下，无论是回到中世纪还是返回自然，都是绝无可能的。固然，如果发生深重的政治和社会灾难，迫使人们回归原始农业经济，也并非不可思议；许多人认为这是世界大战的最终结局，把俄国共产主义看成是返归农业国家和封建主义的非自愿形式，但这只代表了一种猜测和可能性，它受到一种颇为强烈、至少并未减弱的生命欲望的抵制，这些想法毕竟与基督教和精神的复归毫无关系。这也许是巨大社会灾难和千百万人遭受饥馑之苦所造成的后果。至于如何应付这种种危险，需要为官者、政治和经济领袖清醒、冷静的思考，即威尔斯[1]在其《世界史纲》、凯恩斯[2]教授在他的不朽著作中所

[1] 威尔斯(H.G.Wells，1866－1946)，英国作家。——译注

[2] 凯恩斯(J.M.Keynes，1883－1946)，英国经济学家。——译注

要求的那种思考，即重新认识现代国家的团结一致，创建世界经济的计划经营，一切民族都放弃过分的民族主义，进行适当的社会改革。在这种情况下，必须采取一些有所助益的措施，比如要对这种状况有崭新的认识，从科学社会学的视角认识世界和各民族的现状，世界商界人士实施合作，创造一种认识危险和寻求救助手段的公众舆论。

在这里，不大可能直接求助于一种基督教社会哲学。即使人们能够、也愿意超越来自古代的学说，承认具有普遍而公开的影响的基督教理想及其社会结论的独立发展，也无法救助一种基督教社会神学或社会伦理学。整个宗教生活自身已经陷入深重危机。后来被改组为中世纪—教皇制宗教的古代天主教教会曾经构成了形成早期西方社会的环境和精神支柱。当它在中世纪晚期臻于成熟的时候，自身便分崩离析，形成许多小派教会，最后，在各地从这些小派教会产生出一种或多或少超越教派的宗教信仰，其基督宗教的内涵和基本思想总的说来是无可怀疑的。但是，它与一种崭新的、标志着西方特点的科学处于激烈的论争之中，西方科学尽管有种种谬误和不成熟之处，但仍不失为一种真理力量。它尤其与迅猛发展的社会、经济—技术和政治生活所表现出的心理学内涵、前提和影响陷于深刻的内在对立之中。所以，不可以指望一个自身大大削弱了的宗教残存的社会学说能够提供什么救助力量。即便所谓“基督教社会主义”也无济于事。因为它与当今真正社会主义的整个精神结构，即与那种把自己标榜为一套通过根本性改革来拯救世界的计划的工人运动在根本上难以调和。这种社会主义追求纯粹世俗的幸福和昌盛，相信纯然通过人类组织上的理性主义便可达到世界的全盘革新，它不仅参与现代的泰坦精神[①]，甚至有过之而无不及；正如工业巨头和国家官僚组织专家们在另一个阵营中所做的那样。这样一种冷漠的唯物主义的和技术性的泰坦精神尤其与基督教改革家们格格不入。所以，它最反对和憎恨的莫过于教会，与福音的接触也完全是表面上的，而且只用于煽动性宣传。但是，如果人们不考虑这种社会主义——其解救世界的力量今天甚至使它自己的追随者们也觉得十分可疑——并放弃其思想，那么基督教社会主义便根本不再有自己的构成社会、尤其是构成现代社会形式的组织观念。

---

① 泰坦精神（Titanentum），泰坦是乌拉诺斯和该亚的十二个子女，常被当作奥林匹亚诸神所创立的世界秩序的对抗力量。——译注

基督教社会主义在工人牧师中易于理解，但却是一种片面的倾向。甚至毗邻的教区也可能持相反的态度。这并不否认基督教社会主义所主张的价值，在某些情况下也不排除它对总体形势的有益影响。但是，将工人社会主义移植人基督教的做法和从中产生新的拯救世界的方式、新的建立上帝之国的方式，完全是一种极其肤浅的观念；与此相比，古老的基督教自然法却是智慧的典范。我们这代人应解决的巨大的社会主义问题，即遏制毫无约束的个人自由和民族自由的问题，以及为各文明国家创建总体经济计划的问题，并非宗教观念能够解决。这是一个科学问题，同时又是一个应由极其专门的学问和杰出的政治领导解决的实践—政治性的问题。

这种状况并不奇怪，也不应令人感到突兀。因为从根本上看，认为古老的基督教社会哲学在自己的时代以宗教手段解决了所面临的问题，纯然是一种幻想。它当时更多地是一种理论，很少付诸实践。古代文化的社会复兴只取得非常有限的成功，其主要表现是将衰亡的罗马帝国改造成为拜占庭官僚国家。中世纪的社会制度并未缓和激烈的争斗和角逐，仅仅在城市中取得真正成功，最后因农民革命和意大利早期资本主义贸易国家的崛起而寿终正寝。中世纪社会学说的确在一定范围内成为实际现实，并成就了伟大事业。但这种学说绝对不是单单产生于宗教观念，而是来自远古的希腊文化遗产、罗马的行政技术、日尔曼的法律，以及当时出现的新的社会状况。其伟大之处在于，将这一切相对统一地综合成为一个生活和思想体系，这一体系逐渐进入大众的想像并成为一种标准，从而创造了一种共同的心理氛围。在整个生活的差别急剧扩大的今天，也许不难理解，宗教性的东西与政治、经济、社会性的东西相互分离开来，要解决从后者产生的问题有赖于一种完全世俗和独立的、无限复杂的建设和改革工作，不仅要求强烈的意志力量，而且要求具有专业知识。在这一点上不容有丝毫改变，也不值得大惊小怪。狂热分子、意识形态专家和理论家首先必须承认这一事实，对整个问题采取一种纯社会学的方法。

当然，从另一方面也必须承认，如此重大的问题没有道德的革新和深化、没有对善与正义的意识、没有自愿牺牲和团结一致的精神、没有基本宗教信仰的世界观和人性观，也不可能得到解决。这实际上始终是欧洲当前所处的世界历史性的关键时刻所提出的第二项重大要求。但是，人们最好对将完成这样一项要求的使命与上述第一项使命

区分开来，利用现有的、为环境推动而相互接近的不同教派和群体、不同哲学和世界观的宗教和伦理资源去着手完成它。重要的是遏制那肆无忌惮的自我神化，遏制那种伪装成主人意志、企业家冒险精神或者民族自豪感的毫无节制的自我实现欲，将自我节制、关心他人、各民族团结一致和尊重人权的精神深深移注于人们心灵之中，唤醒对超越人性的真理和正义的责任感。这本身便足以成为一项使命，宗教不必陷入社会哲学或者社会政治的浅薄议论。这一使命可能唤醒的精神将完全自然地促进社会和政治的重建事业，这一事业自身更有理由呼唤这样一种精神。这时，也许会出现预料不到的新的整合。但是，在当前的混乱之中，关键在于看到我们面临的使命与问题各自的特殊性，不要将两者搅在一起，使之复杂化；应从每个方面完成我们的职业、天赋和环境容许我们完成的工作，然后从各个方面达到重新接触和重新理解。否则，《圣经》中关于建造巴别塔的神话以及希腊基阿巨人神话[1]将成为遗忘了上帝的欧洲泰坦精神的象征：Deus affiavit et dissipati sunt（上帝飘然而去，只剩下残存的碎片）。

---

① 基阿神话：基阿（Giganten，Gianten），天神乌拉诺斯和地神该亚所生的两个巨人，是奥林匹亚诸神之敌，屡战屡败，往往被作为野蛮的未开化文明（Unkultur）的代表。——译注

# 自由基督教的可能性与现代哲学[①]

(1910)

## 处境问题

一切哲学都有双重使命，其一是固有的专门学科性使命，即了解关于自己本身的意识和思考，这便是心理学、认识论、逻辑学和方法论；其二是将一个时代的全部生活内容统一和塑造成为世界观，这便是形而上学和文化哲学。不论这两项使命互相联系起来的可能性和必要性如何，哲学要想发挥普遍的世界历史作用，便只能通过后一项使命，而只有当自然生长的生活标准和基本观点发生动摇的时候，它方才开始履行这项使命。五世纪希腊社会和民间宗教的危机造就了希腊的思辨学说，后者最终取代自然生长的伦理、宗教和民间团契，使哲学人本论(philosophische Humanität )得以产生。在以宗教、伦理和社会中的既定权威为依托的教会哲学主宰一千五百年之后，近代哲学的革命性影响渗透进了上述所有领域。所以，这种意义上的哲学也具有宗教史意义。在古希腊罗马时代晚期，哲学曾为基督教奠立基石，以其在道德的、宗教的和社会的哲学方面所取得的成果武装基督教，使之成为此后一千年的伟大精神力量。在近代，哲学却使这同一个基督教的权威性陷于解体。哲学对基督教思想部分进行新的酿制，部分加以改变，部分给以毁灭性批判并代之以新的思想；但在大多数情况下，近代哲学自身也处在基督宗教生活世界的某些因素的强大影响之下。属于这种情况的，几乎包括了近代哲学史上所有伟大的名字：笛卡尔、斯宾诺莎、马勒伯朗士、莱布尼茨以及洛克、巴克莱、康德、费希特、黑格尔、谢林；完全置身于其外的，只有休谟和孔德以及叔本华式的极端悲观论者，当然，尼采也是以这类极端悲观论为其立论之出发点的。

---

① 本文是根据在"国际自由基督教会议"上的报告增补而成。参阅1910年《第五届国际自由基督教会议文献》。它也曾以英文单独发表。

不过，具有决定意义的不仅是“近代哲学的”个别体系之为体系本身，而且是这些体系对于那些巨大的、从不同的单一学科和单一事实产生的一般思维主题(Denkmotiv)的整理和澄清。哲学体系不仅使之清楚地意识到其自身，而且通过与其余生活内容的合作，使之意识到其影响范围和波及于各个方面的分支状况。并非“近代哲学的”个别体系改变或者取代宗教，而是从这些体系中产生新的事实认识和思想联系，具有生动直观的影响。个别的狭义上的宗教思想家总是通过与体系中的时代思维主题和现实认知的整合(Synthese)之或亲或疏的关系来确定自己的方位。当然，某些大的体系本质上便是由宗教旨趣限定的整合，所以更应属于宗教运动，而很少哲学运动的成分。

所以，近代哲学除了作为纯抽象哲学，作为本然的专门学科应占据的重要地位之外，还具有宗教史意义。问题只是，这种意义何在？从本质上看，它当然在于对基督教的影响。基督教是西方文化圈古老的、唯一的宗教，因此，我们的问题几乎不可能不与它有关。

基督教在教派分裂中已经表现出它与那种将以往事实上所发生的变化奉为原则的新思想运动本身的撞击；固然，这种分裂自身是纯宗教内部发展的结果，但却给新世界的各种群体提供了各种可能性。当对迄今为止的教派时代的宗教压力感到厌倦，当哲学的世界观主要以基督教为遵循准绳，最初的影响是在启蒙运动时代的哲学和神学中产生的令人兴奋、充满希望的妥协。当然，妥协不可能持久；那些开始时联系在一起的诸因素在一个世纪之久的过程中再次分离。随后的影响便是强使教会回到其旧有的地位，造成教会的思想世界与以哲学概念表述的现代世界之间的尖锐对立。天主教求助于古老的教会哲学，创建了自己独立的精神氛围。新教则反其道而行之，以一种所谓基督教独有的、以重生经验(Erfahrung der Wiedergeburt)为基础的认识方式的学说为手段，高扬《圣经》中的基本启示，对抗按世俗准则展开的现代科学，将它限制在自己的领域内，摒除一切涉入宗教领域的推断。但是，一大部分完全倾向新教的宗教虔敬(Religiosität)则积极参与新的理念世界，与之维系在一起，进而从理论和实践上改造基督教的生活力量。这便是人们最初所称的开明基督教，以后称为自由主义的(liberal)和现代的基督教。为了避免这些词语的派生涵义，也许最好将它与教会权威性的基督教区别开来，称之为“自由基督教”(freies Christentum)。天主教的所谓现代主义运动方向也与此相近，它虽然

仍旧保留着教会—权威性建制，但只是将这种建制视为一种从内在上与之分离开来的共同宗教精神的保护外壳；这一共同精神本身将在以富有活力的手段占有一切现代思想的过程中，揭开新的、当代和未来发展的序幕。

本文不讨论教会—权威的衰微，以及激进的、新的宗教的或者无神论的反基督教逆流，而是讨论被称之为"自由基督教"的基督教之未来可能性。"自由基督教"的本质可以简洁地以下面两个特征来说明：首先，它通过一种由传统共同精神蕴含的力量，自由地和以个体形式构成的内在性取代教会—权威联合；其次，它将古老的基督教基本理念，即人类的罪深深玷污了奇迹和拯救这样一种理念，变成靠上帝赢得更高的个体生命（Personenleben），由此解救和解放个体人格（Persönlichkeit）。自由基督教分享现代思想论题性的和方法论上的一般前提，教会基督教则全然否认这些基本前提，以教权性认识方法取代它，自由基督教因此强烈地受到现代思想的渗透，也在更多的方面与教会基督教发生冲突。所以，在自由基督教领域之内，新旧世界的斗争带有根本性质。如果要探究自由基督教对于基督教未来可能性的意义，那么，从根本上讲，核心问题便是，这样一种将自身置于新的前提和基础之上的基督教，究竟是不是某种具有内在可能性的东西？当然，具有重大实践意义的，并不是这样一种基督教能否在教会中扎下根系并争得立足之地的问题。这都是寻常的争执，而且在很大程度上是受政治制约的争议。在这里关键在于权力和获取多数地位，而不是思想。最严重的、对未来具有决定意义的思想论争，是在自由基督教自己的灵魂中，在其神学和宗教哲学中展开的。自由基督教处在新旧世界之间的中央，维持着旧世界的宗教力量，并将之与新世界的理智和社会伦理力量连接起来。两个世界的和解以及文化精神上的连续性，全系于自由基督教的这种可能性。一旦自由基督教陷于瓦解，便会发生整体性的断裂。未来的精神命运要么是无神论的怀疑论，要么是某一未知的新的未来宗教。所以，目前之精神情势最本然、最内在和最困难的问题便是，自由的"基督教"自身究竟是否可能、是否有生命力，是否只是一种行将解体的基督精神的最后余音？人们必须以这样一种高度严肃的态度提出问题。

可以预料，这一问题将比我们的思想发展的结果显得更加突出，与之相联系的当然还有另一个问题，即在否定这一问题的情况下，什

么东西可能取代基督教的地位，并承担起对于我们生活总体起的功能？但是，如果人们首先充分正视这一问题的高度严肃性，那么，基督教的生命力量就与现代世界全然独立的一切宗教行为完全不同，不是像这些宗教那样表现出无力和空虚状态，而是将重新取得其应有地位，因而对于富于宗教情感的人而言，为自由基督教的内在可能性辩解便具有双重涵义。我们是否正面临着一场变化，使基督教成为我们所未知的、将为欧洲文化注入新的宗教灵魂的未来新宗教形式？或者，我们可否接受一个没有宗教的未来？可否在像基督教这样的精致力量解体之后，在那至高至上者失败之后，接受一个抛弃一切宗教想像和一切形而上学的未来？抑或宗教基础的瓦解也许恰恰意味着欧洲文化行将解体？由于欧洲文化将无力造就一种新的宗教生活原质（Lebenselement），同时又不可能缺乏这类原质，于是便受制于一切文化的自我枯竭法则。前两种可能性不大容易实现，第三种可能性当然不可否认，但它并没有免除我们集结当今宗教力量以克服黄昏情绪的使命。我们确信，我们将从中获得力量，从而使时间与永恒联系起来，使自己升华而进入真理，这一真理——不论人类历史未来千秋万代的沉浮兴衰会带来什么后果——将指引我们迎向那带给我们无时不有、无所不在的终极真理和终极生活目的的东西。宗教力量如此集结起来的结果，不大可能是别的什么，而只能是自由基督教。除了基督教生活圈的诸古老形式以外，自由基督教自身包含着——一旦它真正确信自己的存在——自己的权利和必然性。

但是，这种自我确信取决于自由基督教对自己同时分享的现代精神世界中的内在的思想可能性取得确切、深刻的认识。目前这方面的情形如何，下文将通过分析这方面存在着的或者似乎存在着的最重要、最普遍的对立，给予尽可能明确的展示。

我们就此研究的冲突有下列四种情况：一、以色列—基督教有神论和位格论与现代一元论和反位格论的碰撞；二、将基督教生存圈牢牢系于耶稣位格的作法日益困难，将此一位格尊奉为升华性和解救性的上帝启示却又是维持基督教独特共同体的唯一纽带；三、现代的此岸性和不可或缺的调节着现世斗争的勇敢与正义美德给基督教的复活伦理和爱的伦理造成了困难；四、宗教生活的每一共同祭仪和组织正在为囿持于自我的、不断分崩离析的当代宗教个人主义化解。

# 一 元 论

第一种情况是有目共睹的。一元论(Monismus)以其自然是非常不同的主题(Motiv)和主张而成为诸多领域的日程，并以种种方式渗透到现代思想的毫末。一元论的主题一方面是理性主义，像以往的爱利亚学派[1]一样，将一切可理解的现实归结于同一性命题，将统一(Einheit)解释为一种理性要求，否认非理性的众多(Vielheit)和运动的任何生存的可能。另一方面，自然科学充分阐发的规律思想至少将联系着一切众多的规律之统一性(Einheitlichkeit)看成是形而上的世界公式。两者既可以被解释为唯心主义的，也可以被看成是唯物主义的，依其对事物整体的基本生活态度而定。另一个有利于一元论发展的是自然泛神论的艺术观，它将自然与创造性精神的无意识巧合看成是美的本质，进而又将如此理解的美视为世界公式的奥秘。最后，还有一种一元论的宗教主题，即极富感染力的同一性神秘主义(Mystik der Identität)。这种神秘主义将宗教过程看成是个体认同在个体中作用的宇宙之自觉过程，并乐于在一元论的统一推理中寻找概念上的支柱。这一切像其主题一样，也是形形色色的：冀求实现种属意识之统一的内在世界的功利主义(Utilitarismus)、寂静无为的神秘主义、审美化了的自然主义、随意变换并剥夺个别事物与绝对者的直接关系的相对主义，以及取消个人欲求、通过文化最终使个体从自身解脱出来的悲观主义。

与这些形形色色的思潮相对立的是先知—基督教的位格主义(Personalismus)，它是对可以达到的、永恒的和绝对的位格性(Persönlichkeit)的信仰，对超逾造物的摸索、探求、迷误的真和善之绝对准绳的信仰，对寓于近似神灵本质中的理想位格价值(Persönlichkeitswert)的信仰，对位格在与上帝的个体生命契合的共同体中臻于完美的可能性的信仰。原则上的二元论将绝对真理和绝对价值的世界与探求和争斗的被造世界分离开来，而且认为，造物是在劳动和争斗之中被引向上帝的。在原则上的反理性主义

[1] 爱利亚学派(Eleaten)：活动于爱利亚(在今意大利)的希腊哲学的一个派别，其创始人为希腊诗人和哲学家色诺芬(Xenophanes，约公元前565－公元前473)。——译注

(Antirationalismus)看来，事物的此在是不可理解的奇迹，只能用创立法则的上帝意志来解释，这种位格主义主张，每一个别现实尽管在整体上存在着种种联系，却又是不可理解的新创造和特殊现实。因此，这种位格主义是有目的性的乐观主义，将绝对价值视为现实的终极意蕴，将被纳入上帝创造活动之中的造物的实现看成一种超越，看成脱离身体生存和自然生存的精神劳动的最终结果。这种位格主义观察到创造之永恒、世界之不可量度、精神王国之多样性、一切特殊创造与总体关联之联结、上帝的创造意志内在于从他逸出的世界之中。然而，这仍然是宏观与微观创造的非理性主义，仍然是二元论，即上帝与世界、绝对者与相对者、永恒生活目的与经过自由才达到这一目的的自然的二元论。即便作为内在神论(immanenter Theismus)或者万有在神论(Panentheismus)，[①]这仍旧是极端的非理性主义、二元论和位格主义。假如不单单以一种因果关系明确从总体关联超脱出来的观点观察受难和罪，而是认为与世界本身一起要求的对立在对抗中争得的最高价值，情况便尤其如此。因为在这里，受难与罪属于世界，与世界一起被规定，与世界一起被要求，但却有待于在二元论中克服。这无异于承认受难与罪，确信通过解救进入圣灵共同体来克服受苦和罪，恰恰在这两点上，最强烈地反映了基本的二元论。

到所有这一切，现代思想还提不出任何有力的反对理由。只有当以理性主义范畴对世界的解析是唯一被容许的解析时，或者只有当普遍的、统一的世界法则概念是一个真正明确、可行、涵盖着一切现实的概念时，从理性主义推导出的一元论结论才可能有理由存在。事实上，在现代思想中，既有理性主义的主题，同样也有非理性主义的主题，而且，随处可见的法则概念大都带有神话式假设的倾向。如果认为事物只有在其可理性化的条件下才可以被承认是真实的，完全是极端的偏见，这已经为今天和以往的生活所否定；如果说理性化必定归结于同一性命题之根，便是一种粗暴而片面的逻辑。所以，种种统一化的和理性化的思想只不过是相辅相成的和连续不断的巨大关联网络

① 由在神论或者万有在神论，综合有神论、一元论或者泛神论产生的一种观念，它坚持位格神思想，同时又将神视为世俗现实本身的体现和原则。其代表人物是德国哲学家克劳泽(K.C.F.Krause, 1781－1832)，他认为，一切寓于上帝之中，同时上帝又超越一切。——译注

的思想，这种思想不论在其整体生存本身，还是在个体性和新的单位中，同时又是某种非理性的东西。

不过，这样一来，仍然存在着对现实采取宗教上的有神论和位格主义态度的可能性。反过来讲，这种态度恰恰是每一种信仰必不可少的前提，即相信绝对价值和尺度之存在，相信绝对的人格价值之可企及性。对于他们而言，神人拟人形式(anthropomophe Form)作为世界理由犹如一个与世界并立的被限定在一定范围之内的主体，对于目的之拟人化的限制，似乎是纯人性福祉的有限目标，这种限制是可以摆脱的。但是，每一种绝对真理和绝对善的思想，甚至每一种美的思想——总之，每一种存在与现实性的思想都要求有一个现实理由(Wirklichkeitsgrund)，即一切赖以和在其中存在的理由，它有别于造物的迷误和错觉。所以，先知—基督教思想本质上是与内心深层的生活信念联系在一起的。纯然的悲观主义和相对主义并不具有科学性质，而是由实践中某些生活情绪造成的，只要经过深思熟虑便可自然消失，因为这类思想本身正是由于以其所否认的绝对尺度度量自身而产生的。它只是无法把握对这些尺度的客观性信仰，因而宁可破坏生活能力，或者将生活限制在平庸琐事之中，这样便可能忘却那些不可企及的尺度。与此相反，上帝之爱寻找着我们、在挣扎中教育我们、医治我们的良心伤痛，开发人的内在本质规定，通过这种上帝之爱的思想，将克服我们此在之受难、罪和局限性，将使我们获得无比坚定的生活态度，又不致让人的生活前提陷入致命冲突，如极端悲观主义和相对主义所曾经造成的那样。

因此，无需讨论什么先知—基督教的上帝思想将因取代思想的冲击而解体，或者被某些具有强制性逻辑的体系所取代了。今天，上帝思想像以往一样，仍然是维护绝对位格性生活价值必需的中心和支柱。像在古代柏拉图主义和斯多亚思想因与上帝思想融合而获得世界历史性力量那样，上帝思想现在仍然是一切架构和追求一种精神上的、跨越事物长河的生活意蕴的尝试需要的凭靠点。对于要求具有这种思想并感到有责任具有这种思想的人而言，只存在着一种位格主义的宗教，这种唯一的宗教是以先知和耶稣为基础的宗教生活。

现实的困难并非在思想领域，而是在实践经验方面。亿万人类生灵与生俱来的天性、受苦、动物性和准动物性的呆痴，人这类造物的愚蠢、恶和目光短浅，这些都是古已有之的根本障碍。这些东西是任

何一种理论和科学所克服不了的。相反，如果说有某种克服方法，也只是信仰和实际行动的勇气。命定论或者转世说(Reinkarnation)能否揭开隐藏在这一切之后的奥秘，我们不得而知。不过，谁感知到个人生活的更高世界，谁便会对这一世界承担着义务，而且，任何科学都无法解除他的这项义务。

## 信仰与历史

更加困难的是第二种情况。在这里，历史批判从多方面改变了福音和基督教义描绘的教会信仰图像，将这幅图像过分人性化，并增加了许许多多批判的困难。由此便产生了更具有普遍意义的困难，即如何将永恒真理写入历史事实并直接从宗教上给予解析。此外，救世主的思想也带有消除地球中心说和人类中心说的痛苦印象。只要人们将人类在地球上的生存追溯和前瞻几千年来思考，只要人们正视伟大的精神和文化体系的交替与殒落，便不可能将个别人物设想为整个人类历史的中心。凡此种种印象使耶稣的绝对中心地位和神化无法成立；像自由神学多次要求或者曾经要求过的那样，将教会对全能的救世主的诸种基督称谓(Christusprädikate)转用于人性化的耶稣，是矛盾的，因而是完全不可能的和令人无法忍受的。

另一方面，与此相对立的事实是，除了共同的耶稣信仰以外，并没有其他某种基督教精神共同体的凝聚力量，不把耶稣看成是固有的基督教上帝思想具有创造生命力量的化身，便不可能保持这种上帝思想的活力。伟大而又典型的基督教思想包含着浸润、感动我们的恩典、表露出确定信念和高于并超越我们的优越力量，其根据在于如何从宗教上对作为上帝启示的耶稣作出估计和解析。不论从那一种意义上将基督教上帝思想与耶稣这一位格分离开来，都意味着切断此一信仰的所有既往之根，使之脱离一切表述和直观手段，使之失去一切超越平庸个体的伟大光辉，并因此而最终使其自身陷于解体。

但是，这种分离完全不是现代宇宙论和历史思考的必然后果。而且，即便对于这种思考而言，仍然不可无视下述基本事实：不论宇宙如何巨大而广阔，我们却只认识地球以及作为地球上生物发展之独秀的人。我们必须凭靠在这一人类发展中支撑我们、在我们的视野中出现的精神和伦理力量。此外，人类的这种精神发展的基本前提始终

是：最深刻、内容最丰富的宗教信仰恰恰不是任何某个主体自发的、处处雷同的重复体验。这类体验至多只可以说明某种不确定的、毫无内容和形式的神秘主义，而这种神秘主义是不可能产生影响的。超越性宗教力量的某种形式的象征和化身、位格形式的展示和实现，是任何一种超越原始祭祀的宗教信仰所需要的，不论是柏拉图、斯多亚、康德，还是费希特抑或任何一个在交往中表现出宗教力量的优秀人物，概莫能外。从根本上讲，耶稣对于基督教的意义也如此。他是千百年岁月一再重新精心描绘的超越性宗教力量的化身，其心脏之跳动震撼着整个基督教，正如轮船机器的颤动使全船的每一个角落都能感觉到。只要先知—基督教的上帝信仰具有生命力，耶稣也将为这艘航船保持着生命力；只有在对这样一个人物的仰望之中信仰才会上升，成为超越平庸、懦弱、贫乏的力量和确定信念。如果达到这一点，那么，随着基督教信仰力量的增强，耶稣形象也将保持其生命力，两者是不可割裂的。基督—神秘主义认为，每一个信徒都感知到自己是这一中心点的辐射，耶稣是上帝启示，使我们超越自身，它历经千百年世界历史的作用而得到加强，所有信徒在对耶稣的虔敬领悟和敬拜中不断重新联系起来。如果说存在着一种真实的基督信仰的话，这便是这类信仰的核心。否则，位格主义的上帝信仰也将如过眼烟云而消失、死亡。

这种基督神秘主义，或者——更直截了当地说——这种耶稣—门徒亲缘(Jesus-Jüngerschaft)并非不可能成立。什么会妨碍虔敬信徒将这个旧约先知和后来的伟大宗教人物的合唱环绕和领悟的耶稣置于自己的诚笃想像之中，并向他、向我们的宗教力量和确定信念的这一本原表示信仰？批判地考察《圣经》的原始记载不可能动摇宣道和位格的基本特征，将后来的经验性宗教力量与伟大、全能的原型(Urbild)联系起来，也绝不是宗教思想不可容忍的事情。相反，在一切宗教中，与伟大原型的联系都在不断增强，这是与有待把握的生活的规模同步的，尽管它在限制着新的本己宗教生产的活动空间和大大消蚀着献身情感投入的劳动。的确不存在任何不可逾越的障碍，尽管当今人们的情感如此摇摆不定和难以捉摸。只有一点必须放弃：将耶稣设计成宇宙中心，或者哪怕只是人类历史的中心，并以此来论证他的本质性意蕴。宇宙的广延无限使人们产生精神王国的无限多样性的设想。众多精神王国之中，从地球生物发展中出现的人只是一个单体，人只可以

感觉到自己处在一个更为巨大无比的宇宙生命的联系之中。因此，从教会的道成肉身和救恩信条的涵义来讨论耶稣在宇宙中的地位和意义，是不可能的。使全人类在耶稣身上达到峰巅，让显现在耶稣身上的宗教力量最终征服整个人类，这种设想也很难实现。流行的"自由神学"往往以这种设想来取代古老的教会基督论。但是，颇令人思忖的是：人类历史时间无比久远，发展联系变化巨大而且有中断的可能性，不同文化和不同人类群体获取的灵性千差万别，这一切似乎造成了如下情形：除了基督教以外，始终可能存在着另外一些宗教性的生活关联体，它们各自拥有自己的救主和原型。整体的欧洲—基督教文化圈再次沦亡，未来千百年内将产生一些新的伟大的宗教形式，这种情况不是不可以想像的。到那时，耶稣恰恰会成为欧洲—基督教世界的中心，因为这个世界在由先知和耶稣辐射开来的将古希腊罗马文化纳入自身的宗教生活中获得了与自己生存相应的和确定的宗教基础，而且，只要这个世界有能力将外部民族和种族纳入自己的生活之内，便会以其生活欲求将这一宗教基础扩大到全世界。到那时，欧洲—基督教精神生活的恒久性和健康，也许将取决于是否能够维护其古老的基本宗教基础，否则基督教自身便会与这一基础一起沦亡。——这种种设想都是可能的，实现这些设想的可能性本身，便排除了任何关于将人类绝对地集中于基督教的僵化的、一成不变的理论，也排除了任何绝对的基督论。不过，尽管如此，我们仍然在基督教中体认到一种永恒的内在真理，感觉到一股达到最质朴、最强大的生活力量的动力，这股动力在与其他大全式宗教的种种冲突中维护着自身的存在。与犹太教和伊斯兰教相比，先知—基督教的基础更内在化和更具有发展潜力，更自由也更加生动。与东方种种解脱宗教相比，先知和耶稣的上帝国是积极—有生命力的力量。假如我们在现存的宗教力量之中真正有理由将基督教看成是最内在、最深刻和最积极的力量，上述一切便提不出任何有损基督教的证明。任何后来的真理必将同时包含着基督教真理，只是无需为此而将另一种生存圈联系在耶稣的位格上，而是使自己与另一些原型和象征联系起来。但是，对于我们的生存圈来说，体现和直接展示于先知学说和耶稣身上的宗教信仰、以耶稣为出发点的更高的人类精神，永远是我们在上帝身上可以找到的和我们能确定的生活之最深刻、最强大的源泉。我们感觉到自己伫立于上帝面前，站在耶稣放射出的巨大光环之中，我们的任务只是遵循着这条

为我们规定的途径，在我们被上帝把握住之后，实实在在地经历和把握上帝。在这一点上，我们不可产生迷误，尽管在神性的世界生活中可能还存在着另一些光环，这些光环有着另一个光源，或者在人类的未来时代——比如在新冰期之后以崭新的形式——也许从神灵生活的深层将形成新的同样的光环。对于每一个生活圈，对于每一个一般的事物而言，永恒的神性真理都有其特殊的历史形态，只要它确实是真理，在这一特殊历史形态中包含的东西便绝不可能成为非真理(Unwahrheit)。它将包含于任何未来真理之中，后者自身愈成熟、愈深刻，便愈是包含这一真理。任何时代都直接面对上帝，而我们恰恰是一同伫立于基督辐射开来的光环中而直接面对上帝。不可妄自认为，在一个深深植根于基督教和与之有亲缘的古希腊、罗马宗教力量的时代会产生一个新的宗教。这个时代将与其宗教一起存在和沦亡。这个时代巨大的生存问题将是，它能否为其自身保存宗教力量，同时以其整个精神财富将这种力量移交伟大的、新出现于世界背景之前的民族？凭靠哲学上的无神论，凭靠消除了基督教成分的柏拉图主义和斯多亚学说的镀层，或者径直凭靠堆砌机智的箴言，它是不可能存在下去的。

如果作如是理解，那么，基督教有神论和位格主义，即基督教对于使人得到解救和超越，成为上帝所生的更高人性这一希望的信仰，与对耶稣的位格性的宗教评价和解析之间的相互联系，便没有什么不可能存在于现代思想的联系之中。这不再是教会的基督论信条，但却是其最内在的主题，是一种与教徒首脑具有内在联系的基督神秘主义：从这一首脑产生的力量和生命移注于其肢体，而且，在这首脑作为上帝启示与象征而临在的过程中，完成基督教的固有礼拜仪式。否则，基督教特有的礼拜仪式便是不可能的，而没有礼拜仪式的宗教是一个濒死的宗教。基督教有神论并非濒死的宗教，而是一切位格性的人类精神的牢固凭靠。所以，我们所拥有的至高的人性力量和信念——就我们所能够看到的范围而言——永远与我们对于以耶稣为出发点的总体历史生活的献身精神联系在一起。那些超越我们的观察和思想能力的东西实际上并不一定会妨害我们，从理论上看，我可以说：只要它自身是真实的，便不会削弱当今的任何生活真理，假如后者已经在现实中被验证是这样一种真理。

## 禁欲问题

如果从维护个人生活的深度和牢固性的实践观点看，基督教恰恰表明是一切现代宗教生活的核心成分，那么，这恰恰又会在实践和伦理方面产生新的困难。这便是上述诸冲突中的第三种冲突。基督教伦理学是绝对宗教性的伦理学，它主张只有在上帝身上，位格才会获得充分发展，主张个体道德(Individualmoral)是一种为上帝而实现自我神圣化，社会道德(Sozialmoral)是所有上帝儿女在上帝身上结合为一体。基督教伦理学将个别行为的终极目的融进超世俗的、超越法律、暴力和生存斗争的上帝之爱的国度，在这一点上始终如一、合乎逻辑。因为对尘世自我的超越只有在超尘世的国度之中才可能达到，而与高踞于一切人之上的上帝的结合只能在神性中介之中实现。反过来说，从这类宗教前提中产生的道德只可能是基督教道德。但是，正是由于这个缘故，这种行为的目的是超越尘世的、是彼岸性的，尽管人们确信，就在此岸便可获得和占有超越尘世的上帝共同体。这种行为因此而产生与尘世之内的、仅仅使自然本性和共同体臻于完美、并达到超凡的人本主义明显对立。同样，这种道德超越了一般的、作为通过权力组织、具体的公共机构、法律和公理对生存斗争进行调节和规范的生活条件；它也超越了一般的生活能力，因为这种能力首先只是要求具有技术的、经济的、精神的劳动、胆识和勇气，要求具有取胜的力量和高度的自持力。基督教道德反对现代的此岸性和对于现实之现代神化的种种本能。此外，基督教伦理似乎是一种乌托邦，经常通过法利赛人式的自负和对于恶者全能的夸大掩饰自己的无能。

基督教伦理是一种超越性世界的伦理，它并非来自自然，而是通向超自然之路，其源头在上帝共同体，并流入灵性的生活之中。基督教伦理反对纯然耽于感官享受(Sinnenmensch)的颂扬与神化，反对纯然的理智文化(Verstandes Kultur)和对肉体的艺术性颂扬，给予灵魂以永恒的生存意蕴，使之具有不可摧毁性，将一切人凝聚于上帝的爱的温存。基督教伦理在世俗国度中建立起上帝国，这一对立正是基督教伦理的伟大所在，在这一对立中克服和沟通世俗生活的种种对立。这种伦理具有英雄般的坚毅和高尚的温存。然而，正因为如此，基督教伦理比其他任何伦理的生活力量更严峻地面临着非真实和单纯表象

活动的影响；面对世俗生活，基督教伦理包含着深刻的困难和紧张。

这些困难早已为人熟知，并非今天才为人感觉到；它们从一开始便存在，以往只是通过妥协得到克服罢了。当然，人们今天更加从根本上意识到了这些困难，因为今天无与伦比的文化工作大大提高了此岸对于个人的重要性；一切世俗的法律性关联图式将此岸纳入神性生活统一体之中，高度精致的感官艺术文化使此岸世界和感官欲求高涨。同时，人类的此在与生存斗争的伟大基本法则的关联，以及对于人类生存因自然和社会状况而受到无限复杂的制约的深入认识，揭示了人的生活对极度尘世性环境的依附，揭示了单纯的善良愿望和思想的内在性已经不可能克服自然和社会生活运动法则产生的种种障碍和困厄。

这一切都不容置疑。但同样不容置疑的是，伦理位格性的深刻冲动超越单纯的时间性，力求成为无时间性的、永恒的生活意蕴；同样不容怀疑的是追求至高的纯位格道德的本能：在这种道德氛围中，人们通过超越法律、权力、暴力和争斗的共同体，即通过一种具有自由的内在理解和相互间的思想凝聚力的共同体，从内在联系在一起。此外，今天同样还有一种思想认为，位格在躯体死后仍在继续发展；然而，既然要实现超越寻常此在的纯然相对价值的绝对价值，这种思想如果不承认某种理念在躯体死后仍然继续形成和完善，便是无法实现的，因为这时从上帝的生命中获得的更高生存的萌芽和开端，将通过最终返归神性生命而臻于完美。这其中蕴含着的无非是绝对价值本身的问题，即克服相对主义。既然位格只有将绝对价值纳入自然的灵魂生命之中才能够得到实现，便存在着正在形成和奋斗着的位格的问题，如果不借助躯体死亡后最终达到完善的思想，这个问题便不可能得到解决，不论就这一点排除了多少迷误和困难。即便在人类精神的时间发展中，终极绝对存在的任何一个命题也需要建立一种关于终极事物的学说。超越相对价值的绝对价值的每一个命题，也需要有一个形而上学意义上的彼岸。这样一来，人的行为和人的生活情感便吸入了一丝超世俗的气息。

这正是基督教道德所要发掘的，而且将它深深地置入灵魂之中。这就是说，基督教道德完全符合实践—道德意识的终极诉求。必须承认，至高和终极诉求只有在实现最近的和首要的诉求以后，才可能发挥作用，绝不可能单独地和创造性地规定道德，而是始终以低于自身

和与自身并立的低一阶段的道德为前提。只有当原始的自然本性欲求、纯然的群体组合的本能和为生存而斗争的风潮被文化工作与组织、法律与秩序、知识与社会培训中断、转化和优化以后，道德才会开始起作用。只有当位格超越单纯的自然条件成熟以后，才谈得上一种真实的道德，一种使位格在终极深层臻于完美并使之互相联结的道德。这种道德能以其思想意蕴和宽柔照亮前期阶段，但只有在克服尘世生活条件之后才臻于完美。基督教道德只能要求那些承认其理想的人按照其完美理想行动，对于其他人，则应用低一些的、宽松的道德尺度。基督教道德不得不随时准备与那些生存斗争中形成的粗鄙、狂暴的道德力量达成妥协，其自身作为斗争和探索的力量，必将创造出一种冷峻而严烈、开放而灵活的风格。这些对于至纯的基督教伦理来说是缺少或者多余的东西。基督教伦理应能吸收此岸性和感性文化，从世俗工作中学会厌恶纯然的世俗工作，在完善感官的过程中升华感性欲求。基督教伦理能够而且必须将其自身看成正从其前期阶段向更高阶段发展着的道德力量，即便它在其前期阶段逐渐承认和理解那些可能反抗它的东西，也无须与之陷人纯然的激烈对立。基督教道德将不再感到自己仅仅是与世界信仰的断裂，而是在对纯然此岸的超越中感受到正在经历对立行程的连续性。基督教伦理首先要求生活道德源自上帝，在上帝身上将灵魂凝聚在一起，其自由和恪守信念的品格将使每一个人都以自己的方式实现这种生活道德的发展，最终达成内在世界生活与超越世界生活的整合。

这一切都是可能的，大都也是现实的。施莱尔马赫(Schleiermacher)首先从这个意义上将基督教伦理引入现代生活氛围和关系之中，并调和二者。但是，一种处于高度紧张之中的精神和物质文化的道德绝非纯单一的，而必然是一再冲破自然与自由、人与上帝之对立、随之又调和与平衡的道德，这是由事物本性决定的。在每一种文化中，都出现将至高的宗教性生活价值和一种由这类价值规定的生活方式与内在世界的劳作和财富以及同这种生活方式联系在一起的伦理学分离出来的情形，这种情形在这里应予强调并引向两个方面，从而得出最后的、至少是迄今可能认识到的最后结论。在实践上，必然造成单方面确定的群体的分离，出现个体生活方式的种种不同的妥协。但从理论上看，人们所达到的思想联系必然是通过内在的调和和过渡而上升为整合，却又并未化解对立，使之包容在一个内在

伦理发展的纯概念之中。对立必然是存在的，它是伟大的生活张力。不过，必须从内在上沟通和克服这些对立。这一点正是自由基督教伦理学的意义之所在。

## 宗教个人主义与宗教共同体

当然，假如基督教的敬拜共同体的维系和运作力量真正遭到破坏，这一切都无济于事。一个没有礼拜和从礼拜中逸出的，赋予共同生活意蕴以生命力量的宗教，一个没有礼拜创造的强化情感和思想的群体心理手段的宗教，是不可救药的濒死宗教。这便是我们讨论的第四点。在这里，对自由基督教而言，的确存在着非常困难的情况。旧有的大教派还拥有一个仍在有效运作的敬拜共同体，尽管已经——尤其在新教中——在多方面受到了冲击。但现状却是，这些教派之所以拥有这么一个共同体，是因为它们过去和现在都不仅仅是一个敬拜共同体。它们原本是拯救和收灵机构，其论争的焦点在于都想成为唯一和真正的救恩机构。它们将基督教看成是一个上帝通过基督创建的、由绝对无谬的真理及其命定载体装备起来的超自然共同体机构。因此，这个共同体对于大教派而言，乃是一切共同体形式超自然的核心和凭靠。大教派曾经谋求对社会的统治，要么以强力推行这种统治，要么期待凭靠握有的神奇力量实现这种统治。但结果总是，大教派的统治和凝聚力不得不借助形形色色的政治和社会手段。这样一来，敬拜共同体便多了一项权力，这项权力从绝对真理及其使命的思想出发，要求对社会整体的统治。直到今天，这种权力仍然部分地具有活力，其中共同礼拜的理所当然性部分地保留下来，继续发挥着影响。

对于今天大部分人来说，这一社会机构的权力已被打破。沿着这一方向发挥着影响的是神秘主义的和狂热信徒的共同体，从浸礼派一直到虔诚派和现代教派。在现代教派中，宗教的坚定信念之内在性和位格性成为一种因个性而异的领悟，共同体则成为集合于这类真理周围的志同道合者的组合，最终结果便是放弃任何共同的内在性。沿着这同一方向发展的是科学认识和确定信念的类比(Analogien)，所谓的确定信念被理解为摆脱传统的、自主的自我确认，它在宗教与科学思想紧密交织在一起的情况下影响了宗教思想。此外，还有自然法和个人主义时代全新的社会学，这个时代与以往时代客观和超自然的机

构和联合体相反，造成了种种和谐一致的个体志愿结合的共同体，因而在不和谐一致的情况下，自由脱离共同体便也是合乎逻辑的了。对宗教的怀疑和批评助长了与教会传统的扞格，日益蔓延开来的如下认识助长从内在对抗一切教会及其绝对真理：教会也只有相对真理或者只是接近终极真理。所有这一切便是产生宗教主观主义和个人主义的理由，这两种思潮使宗教共同体变成志愿团契，而且一般都保留着个人宗教信仰的自由和灵活性。自由主义和社会民主主义至少在这一点上是一致的；对待宗教，整个现代思想世界都充满着纤弱的主观主义。尤其值得一提的是，自由基督教的固有特点是强烈地倾向个人信仰，倾向所有宗教认识的相对性和主观性品格，倾向科学与批判相互结合，所以，也谈不上什么现实存在的共同体和具有行为能力的共同体精神了。在自由基督教看来，没有实体性的共同体便不可能存在的礼拜共同体也将消失；由于对传统的依附或者对传统的曲解，这种礼拜共同体也大大丧失了其独立存在的力量。

对自由基督教来说，至关重要的问题是，由迄今为止的发展情势得出的这一结论是否不可避免、是否持久？许多人深以为然，事实上似乎也容易得出这一结论。然而，人们对此可以提出异议说，巨大的自然法—个人主义的浪潮恰恰正在消退，各个领域都在萌动着一种新的社会学，它虽然并没有革新旧的超自然建制和凝聚体，但的确以其有机共同体结构的概念再次将整体看得优先于个体，将共同体看得优先于成员，将共同体精神看得优先于主观精神，将教育看得优先于既成的自律，使原有秩序重新振作起来。自由主义正在全面为社会主义让路。只有在宗教领域，自由主义的个人主义仍然在社会主义学说中维持着自己的地位。不过，如果说社会主义也宣称宗教是个人私事，其目的便在于想将宗教这一邪说置于死地，自己宣讲一套冷酷的、大全式的形而上学和教义学，正如大教会曾经做过的那样。这一做法的真实含意是：实际上只有当存在着形而上的信仰共同体情况之下，才有一个强大的共同体。这一认识反作用于宗教领域，在这一领域得到其最初和最强有力的发展，后来只是由于被解放了的个性对千百年压迫的反弹才遭到破坏。即便个人的和基于良知的信念自律在这里也比在其他任何地方都更具有彻底背离传统的意味，带有瞬间即逝的自发性。然而，认识善和历史上形成的生活力量毕竟流传下来，不应通过新的个人认识取而代之，而只能生动地把握和发扬这些认识。在宗教

领域，更只能吸收和消化历史中的力量，使之内在化，而不是无休止地变更和新创个人认识。这样一来，共同体精神和传统以及这两者的容器——有组织的共同体——就会重新获得其价值。一切相对主义、主体主义——只要它们不愿成为使一切陷于解体的怀疑论——只能意味着：在所有教派和宗教中都不存在终极之言，条条道路都通向绝对真理，都是近似值。当然，最高的近似值可能保持其特有的和包含性的涵义，因而承载有某些来自绝对者的力量，并具有更大的凝聚力，虽然这种凝聚力并非源于既有的东西相同，而是由于追求方向和出发点的一致。当今在宗教领域，个人主义—理性主义时期残留下来的彻底个人主义因理性自信的削弱而几乎跌入混乱和怀疑论泥潭，不得不依靠其结论维持其存在，必定促使共同体重新寻求那种按其天性本应强烈地要求通过超越人性的东西而达到一致、达到共同融合的东西，必定唤起一切其天性便具有共同体欲求的宗教的强烈反感，必定使古老的教会集结起来顽强反抗，将一切要求共同体和结社的灵魂吸引到自己一边。彻底个人主义最终必定揭示出现代精神深层的整个迷宫般的沟壑，感受到自己的悖理处境，重新聚合于共同拥有的东西周围。甚至自由基督教也将感觉到建立一个组织、举行展示拥有的东西临在的共同礼拜仪式的必要性，将那些对过分的宗教个人主义感到厌恶和痛苦的人吸引到自己一边。另一方面，反个人主义的、社会主义的、官僚主义和资本主义包围圈的压力也将全面加强，使人感觉到对个体的威胁。人们将充分认识到从宗教上和形而上学上得到支持的自由个体——它不得不在自由基督教及其礼拜共同体中体认自己——对于挽救自由和个人主义具有重大意义。这在今天看起来也许还如黑莓一样没有多大价值，但是，人们将重新理解个人主义借以成长和维持的组织，人们将体认到，绝不可以将自己坐着的枝杈锯掉。

这将或者可能以哪种形式实现，现在还难以预言。当前在欧洲占主导地位的各种享受特权而又平等并立的国家教会体制，是旧一统教会体制与各种宗教信仰的现代混杂体制的折中，看来不会再延续一个世纪；重新确立秩序将成为未来国家和教会领袖的伟大使命之一。这样一种新秩序将重新把宗教生存问题置入活的生命之流，使关心这一问题的人采取有活力的行动。只有到那时，自由基督教进入这些组织行列的问题才成为现实。自由基督教是否将具有自己的新形式，或者至少大的新教教会是否将能够创造一个真诚为自由基督教提供空间的

教徒自主自由，这些都是有待未来解决的问题。在欧洲目前还无法设想会出现新的专门组织；只可能在现存教会之内谋取空间和空气，因为即便自由基督教也是与现存教会的基本结构紧密关联系在一起的；何况它们之中的新教组织已经给予主体性的宗教生活和批评以任何人都不愿放弃的居留权。在可以预见的时间内，目标只可能是在新教内部为尽可能自由的基督教争取活动的可能性，又不丧失和不否认对于宗教改革家的创造性应怀有的历史归属感。

## 先知—基督教生活世界的位格论和有神论及其与先验论的选择亲缘

这些便是主要问题和那些认为——尽管愿意承认发生的种种变化——不可和不能放弃基督教生活世界力量的人们对于这些问题可能作出的回答。不论现代世界会发展到什么程度，它在宗教生活领域并没有创造出什么真正的新东西，只能赋予原来拥有的东西以新的形态。

总之，在基督教的未来形态中，重要的并非简单地接纳现代哲学体系，而是进行宗教固有的独立思考，但这种思考只能以现代哲学基础上发展起来的那些大思想主题和认识为前提，从自身方面吸收和消化。将现代哲学的主题和认识纳入自身、又保持着自己独立的宗教思考，便是基督教未来的内在可能性的基础。也许独立的宗教思考会与某种哲学体系相互完全重合，哪怕这种体系是非常个人性的、千差万别的观点勉强归纳在一起的整合。在这种基督教生活世界的新形式中，宗教思考仍然牢牢地居于宗教独有的出发点和兴趣之上，从一般哲学的或者原则性的思考中只获得某些基本脉络，因此，这种新形式作为思想和学说更加狭窄和更加有限，但也摆脱了那些大的具有启发性的思想整合通常具有的脆弱性，持守着某种本质性的生活旨趣。这种新形式并非哲学的竞争者，而是针对新的认识世界的基督宗教独有的重生思想(Wiedergeburtsgedanke)及其实际生活意蕴的新形式。

只在某一方面，宗教理念世界非常接近一个特殊的现代哲学体系群。在这个体系群中，位格思想明显与绝对真理和价值的思想一起支配着一切。这种思想渗透着从康德衍生而来的整个体系群，其狭义上的哲学意义在于，一切形而上学和文化哲学极度严格地与哲学固有的专门使命、与意识和思想分析联系了起来。但由于这种分析以理性—

先验的人类现实描述和判断为原则，按照一般意识的绝对法则和价值去思考，这类体系本身也倾向位格主义形而上学。它们必须或明显或含蓄地考虑运用"一般意识"(Bewuβtsein überhaupt)这个概念，绝对的有效性(Gültigkeiten)便是由此逸出的；对这种意识而言，这类有效性的存在方式并不取决于人性的近似实现。在这种形而上学看来，对于逻辑上必然的(logisch-Notwendiges)和价值上应然的(Werthaftseinsollendes)意识构成了事物的终极理由；精神通过自由得到超越，上升到获得圆满实现的意识价值的领域，这构成了精神成长的目的。作为基本反命题与此相对立的，其一是一种以纯心理学原则进行的意识分析，它使一切貌似绝对的、有效的和具有永恒价值的成为变动不定的组合之相对持久的产物；其二是一种与此相对应的泛神论—相对主义形而上学，它认为，一切事物——只要不从根本上放弃世界统一观念——不过是唯一的、其变化与自己一致的实体(substanz)的变化状态。毫无疑问，基督教理念世界与诸先验主义体系非常接近，与另外两派的体系则处于深刻的对立。也许可以说，上述先验体系本身的理性—先验性前提已经处于基督教生活世界及其位格主义的影响之下，这大概符合下述事实：生活是一个不可割裂的统一体，宗教生活世界的公理在哲学前提之中起作用，正如科学所达到的概念认识在宗教思想的表述形式中起作用。在这里，最深层的哲学思考与宗教生活的基本情感是交织在一起的。当然，对于与先验主义联系在一起的宗教公理本身的权利作出决断的并非科学，而最终是个人对生活的基本态度。总之，从纯科学—哲学上看，支持这种位格主义观点的，是既从宗教方面、也从所有其他理想生活领域产生的绝对现实和绝对价值的人性本能前提与下述情况的巧合：在位格主义宗教中，基本信仰得到了完全、清楚的宗教性表达。从这层——而且也只能从这层——意义上看，人们将会认为，自由基督教对于最重要、最深刻的现代哲学体系群的关系也可以证明其内在可能性。如果人们将对此一体系群之基本前提的赞同称之为对逻各斯的信仰、对逻各斯关于为其所思考和所造成的世界的主宰的信仰，那么，对以色列—基督宗教生活世界的信仰同时也是对逻各斯的信仰；显然，当今的基督教与旧基督教尽管存在着种种差别，但在一点上却是联系在一起的，这便是，对体现于基督身上的上帝的信仰与对体现于世界的逻各斯的信仰互相融为一体。这并非文字游戏，而是事情的本质，不论今天，还是以往都是如此。

# 政治伦理与基督教

(1904)

现实主义支配着我们目前的国家观和社会观。国家的伦理目标和文化目标要么被看作人为的规定，要么则被看作纯粹的抽象原则，这与在康德、费希特和黑格尔熏陶下成长起来的那一代人所推崇的观点如出一辙。即使从法理学上对国家的论证以及由国家所体现的权利(Recht)概念引申出来的国家的行为或使命，也遇到同样的问题。只要一问国家的本质为何，似乎就已经充满政治形而上学的意味。对我们而言，国家首先是权力的产物，它在众多人类利益的冲突中体现为各不相同的形态；政府则首先是一种在具体情况下运用适当手段敏锐而灵活地维护和扩张国家权利的技术。国家是一种兼有物质性与理智性的经济权力，它形成于强大的民族生存竞争，并得到组织和军事力量的支持，为具体情况设立规则，借助于不可重复的权利理论建立自身的统治。国家之为国家的价值，恰恰在于它拥有并且能在其疆域内外行使的权力。涉足政治意味着从事一种抗拒变革的威胁以建构、巩固、扩张和维护权力的技术，与涉足一种国家理论或政治伦理无关。政治才能产生于强烈的权力意志；这种没有瑕疵的本能意志只需要以必要的知识、小心谨慎和铁面无情为基础。几年前，特莱奇克(Heinrich von Treitschke)在其慷慨激昂的演说中即对国家作如是观——而且极尽嘲讽那些鼓吹伦理化和法理化国家概念的"教条主义者"，那时我们还是一群毛头学生，不禁为此怦然心动。我们因抛弃了那些充满年轻人灵魂的理论和伦理理想而激动不已；而且，恰恰出于年轻人藐视一切的需要，我们已经在私下议论中寻求如何超越特莱奇克的观点。

这种现实主义态度主要来自两个全然不同的原因。首要原因在于俾斯麦提供的政治教育。(至今没有几个德国人的政治思维能超出俾斯麦的框框。)简言之，这种教育的核心在于强调，国家的本质就是权力，一支时刻准备战斗的军队就是国家的支柱，只有既慎重又无情地行使权力才能对付时时存在的国内和国际危险，没有什么可以约束

国家行使权力，即使原则和理论也无济于事。我们必须坦率地承认，这些方针当中包含着某种伦理原则。当然，这里没有个人的伦理原则（俾斯麦的私人通信中对此倒有大量激动人心的表现），只有公共生活的原则。俾斯麦在政治上的所作所为表明根本缺乏任何原则。各种伦理力量和原则不过是他的掌中玩物，既可轻易为我所用，又能同样轻易地弃之不顾并加以冷嘲热讽。俾斯麦的理想只是不受任何偏见损害；一切都要服从那个基本的政治观念，即凌驾于所有潜在敌人之上的永恒权力。在经历了多年的政治惨剧，持守了多年理论上的国家理想，目睹了各种令人痛心的革命和报纸上毫无结果的公意呼声之后，俾斯麦的国家理念作为一个巨大的突破冲击着我们的头脑，让我们第一次意识到政治生活的基本状况。人们只需看一看鲍姆迦登（Hermann Baumgarten）在一八六六年事件落幕伊始发表的论文《德国自由主义的自我批判》，就会了解那些教条主义的梦想家如何明白了事实和政治现实的力量。那一代人经历沉痛才认识到的真理如今已经成为廉价的常识。头脑中缺乏原则似乎令我们比那一代人超脱，至少在我们自己眼中如此。没有原则已经变成了我们的理论，这多少受惠于尼采的“主人道德”或达尔文的生存竞争；它轻易地把一切融合到那种极大地激发了统治阶级后代的军事化形态和官僚统治的理想之中。

其次，我们也从所谓的唯物史观那里得到了同样的教训，尽管这种学说与正确的唯物主义理论风马牛不相及。这种唯物史观只是教导人们，人类历史的真正动力来自获取食物和肉体生存的动机；所有文化建构均产生于经济状况和经济斗争；同样，国家也纯粹是经济力量的产物。用一句广为人知的话讲，历史不过是一场众人争取饭碗的斗争：所有学说和理论无非是经济状况的反映，所有政治结构无非是统治阶级的工具，所有政治革命无非意味着新兴阶级的崛起。所有政治理论无非是对此类事件的文饰，所有政治伦理也无非是阶级斗争的工具，每个阶级以此将自身的要求理想化。为何国家必须是权力而非其他，在此已经一目了然。在生存竞争中，只有那种坚强无情的力量能够生存下来，并且因吸纳了所有被它战胜的力量而不断壮大。若此种力量以人的情感好恶为转移或接受一般的原则，必然要以自身的毁灭为代价。因此，一般的政治理论或社会状况研究只能是对眼前的趋势做出评估，以断定哪种趋势具有更深厚、更强大的经济根源，或具有更远大的发展前景；由此，只能导致不同利益之间的调和，否则，若

不再有调和的可能，则只能抛弃那些无法再保留的东西。

现在，我们无法想像能够放弃从这两方面教育中所接受的真理。从中我们已经了解到政治生活最基本的情况，我们也已经认识到，我们赖以生存的经济基础何以完全渗透到我们的政治观念和政治体制中——事实上，甚至渗透到更高级的文化形态之中。德国在一八四八年前不具政治色彩，一八四八年后则陷入政治教条主义，就此而论，德国政治教育的真正开端应当归功于此类观念。与迄今为止的所有东西相比，此类观念及其所具有的真正现实感最应成为我们生存的一部分。无疑，从我们的实际状况出发，我们特别需要这种教育，这种状况就是我们在诸侯割据的国家体制中长大，又生逢一个哲学和美学的时代。

鉴于我们在政治方面的天真，这一真理尤其必要，然而，它仍然只是片面的真理，而非全部真理。只有在为建立国家而斗争时，权力概念才能凌驾于一切之上。而且一旦大权在握，除了维护和巩固权力之外，总还会遇到这样的问题，即如何使用这种权力以及一个强大的国家应当服务于何种目的。权力只是政治生活的基本条件，而非政治生活的全部。若说权力只服务于全民的经济利益，规范经济群体之间的纷争，或者服务于统治阶级的经济私利，则显然与我们赋予国家概念的理智和道德价值相左。我们当然会看到人口与食品供应之间的关系以及政党与阶级利益之间的联系所有的无比重要性，但是我们同样会感到，只有在国家也保护、深化和管理文化生活的价值时，国家对我们而言才具有价值和利益。毫无疑问，我们首先必须生存，但是一旦生存下来，就不纯粹是为生存而生存，也会为了观念和理想而生存。这些观念和理想必然赋予国家以终极的意义和价值。否则，国家及其形形色色的斗争似乎只是表明了白种人的生命力过盛；而佛教的静穆凝神则显得更趋自然和常态。

无论何种政治现实主义均不能把政治伦理排除在外，或斥之为无用。我们面临的危险恰恰在于头脑中新政治观的失控，以及为建立在经济私利基础上、缺乏原则和理论的强权国家制造自己的理论。我们必须再一次认识到，国家的含义决不止于此，国家的财富以及权力的使用应当尽量受到牢固的道德观念的支配。

现在，若我们讨论政治伦理，就必须围绕我们确实能够看到的伦理力量和伦理信念来提出问题。正如从来没有国家曾纯粹建立在权力

本能之上或完全根据经济利益建立起来，当今的政治思想和政治斗争仍然在一定程度上受到观念力量、伦理化的国家概念以及对国家的道德要求等因素的制约。然而，它们并不是建立和维护国家所需要的唯一因素，甚至不是首要因素。它们在基本的本能和需要构成的庞大基础之上拥有自己的位置，从而形成上层建筑，这种上层建筑最终牢固地维护着基础本身，使之不至于被建立基础的本能毁灭。因此，我们必须提出这样一个问题：当今德国人在国家问题上的伦理观是什么？他们坚信不移的理想能否加强自己的爱国情感？

这样一来，我们就遇到四种一般类型的政治伦理：即完全以自由文化为旨归的法理国家(Rechtsstaat)伦理，纯粹民族主义的爱国伦理，民主制伦理和保守主义伦理。

对第一种类型，我尽量简化，只讲其大概。这种学说把国家看作某种更高级文化的手段和前提。它最充分地表现在我们的审美主义文化中，早期洪堡(Wilhelm von Humboldt)反驳达尔堡(Dalberg)多元政府论的文章尤具代表性。这种学说和思想自由、出版自由一起一再成为知识分子的要求。当今，这种学说对许多人而言，尤其对那些审美文化的信徒而言显然已经成为不证自明的真理。这种国家理论的现代形态意味着最大限度地减少国家的活动，把国家权力限定于维护秩序和经济繁荣的界限内。国家除了巩固和维护高级的文化(只有在适当的国家秩序中才有可能)外，别无作为。国家必须提供一种令丰富和谐的文化生活充分发展的自由状态，但是国家不能干涉文化生活。这就是洛克著名的自由主义宗旨，它产生于清教徒摆脱国家压迫、争取宗教自由的斗争，同时它也使得摆脱国家控制的文化自由以及国家对文化的促进成为一项原则。这就是自由主义学说倡导的自由主义国家概念，当代资产阶级民主派的自由主义和卢梭式的自由主义之所以与这种国家概念保持密切联系，只是因为它们担忧国家权力的过分膨胀。

今天，我们已经在很大程度上逃脱了这种国家观的魔咒，从而不再崇尚理应崇尚的国家的相对合法性。因为，它将不断提醒我们，德国人历经万难所获得的精神自由和文化艺术构成了一笔宝贵的财富；歌德的年代不仅代表着我们在政治上的孕育，也代表着我们对青年时代的美好回忆，这种回忆始终激发起我们的理想主义。但是，这种观念并没有促发一种政治伦理，它只是教导我们不要让新的成果变成已

有成果的敌人，也不要因为一种价值而忽略另一种价值。它根本不谈国家的道德价值或对爱国情感进行伦理指导。它只是把国家看作一种必要的恶或者本身不具有任何伦理观念的外在保护性机构。正是由于在国家和文化之间不存在实质性的伦理联系，二者往往朝着不同的方向发展。一方面，国家只关注各种政治和社会问题，这些问题与高层文化之间只有非常间接的关联，它们常常吞没和掩盖高层文化，或者将其弃置不顾。在大多数情况下，国家在生存竞争中必须牺牲一切。在世界性危机中，如果只有与教皇结盟才能确保我们生命所系的航船安然无恙，那么德国文化就必须一部分一部分地为这种联盟做出牺牲。另一方面，文化又相对独立于国家，至少独立于它自身的国家。一种文化即使在异族统治下也能够繁荣兴旺；至少，文化的政治基础远非稳固不变。如果我们在一八〇六年变成了法国的一个省，德国的科学和艺术在实质上也难以丧失殆尽。即使德国成了法国统治下的莱茵联盟中的一个州，也会出现像赫尔姆豪兹（Helmholz）、蒙森（Mommsen）、瓦格纳（Richard Wagner）和克林格（Max Klinger）这样的人物。

所以，一种高级的文化丝毫不能保证对政治的兴趣，也不能赋予国家制度和法律任何伦理价值。当今我们的审美专家们在政治上彻底的软弱无力充分证明了这一点。归根到底，这类高级文化对人生、尤其对政治并不是一种具有终极决定性意义的道德价值。当然，高级文化对人生的深化、丰富、和谐和教化具有实质贡献，它需要自我否定的工作。但是，高级文化在精神上保持着贵族化，因而从根本上有别于政治上的贵族统治，后者关注全体民众，具有非同小可的政治功能。高级文化尤其具有个人主义性质，对人类的社会生活问题则完全无能为力。政治贵族统治使广大民众耕种劳作，以使少数人能够写诗赋文，从事研究。康德曾经怀着深深的道德负疚感承认，正是卢梭治好了他的精神贵族气。政治伦理必须在国家自身的本质中深入挖掘，以找到自身的支点。

纯粹的民族主义具有更大的意义。它构成了无数群众的伦理倾向，对他们来讲，尽管不再奉宗教为严格的现实，却仍然希望把自己的渺小自我奉献给某种伟大的动因。爱国，即把个体奉献给整体的荣耀，这是民族主义具有的伟大伦理情感。这里尤其涉及集体荣誉的观念，它把个人的荣誉感转化成集体荣誉感，并且通过这种情感来规范

个体与整体的关系。"若一个民族不为自己的荣誉牺牲一切便毫无价值。"这种观点唤起了所有骄傲的力量和澎湃的强力，把所有人与整体制度绑在一起，鼓舞人们做出任何牺牲。民族要求受到广泛的尊重和崇敬，每个公民都因分享了整个民族立足于世界的力量而得成崇高和高贵。全体公民为了一个观念而活，这就是荣誉的观念，那些飘扬在我们的建筑、船只和大炮上面的旗帜上都铭刻着这一观念。

因而，民族主义为国外和国内的政治提供了伦理判断的标准。最终，必须不惜一切代价以维护国家在世界上的地位，以保护国家免于羞辱，并且在国内提供国家生存所必须的组织。因为头脑中充满这个目标，真正的国家自由党的遗老们仍然不断要求消除国内经济的巨大差别，以便同心协力战胜对国家生存持续不断的威胁。瑙曼(Naumann)(其政治学说并不像民族主义理论那样具有民主主义和社会主义色彩，要与上升阶级保持紧密的团结)的头脑中充满同样的目标，在国民日益工业化的过程中，他要求废除根深蒂固地阻碍民族生存的阶级结构。走在同一条道路上的还有那些鼓吹重画欧洲地图的泛日耳曼论者，以及那些政治梦想家，他们的种族狂热和民族狂热已经通过要求个人牺牲的集体和荣誉观念而上升到集体的利己主义。

无疑，民族主义代表了一种真正的伦理原则；事实上，它是一种最直接、最根本、最有力的政治伦理原则。本来是各种强制和偶发事件、地理和环境、自然血缘和生存竞争创造的产物，现在则代表着意识和情感的一致，它把个体置于整体观念之下，发展了一种视集体生存为最高目标的荣誉感，正是这种荣誉感使得国内矛盾、甚至沉重的压迫也变得可以忍受。一旦人们将自己认同于国家，则不再畏惧任何强权，上帝的权柄或许例外。基于这种神圣感，人们可以体验到一种超越自我的价值，因为在这里自我不再系于个体，而是系于整体，这只有通过严格的自我约束和个人服从才能做到。只有通过这种个体与国家的认同，国家才能形成民族，当然，如果再加上民族在语言和种族方面的一致，将会大有助益。只有当国家作为一个具有政治意识的民族时，它才获得了伦理价值。随着国力和人口日益增长，国家则会转向侵略和征服；当国家的要求得到满足或扩张的机会受到限制时，它则会致力于稳定和维持现状(status quo)。在这两种情况下，国家均把自己当作伦理价值和道德义务的源泉。国家可能(而且经常)借此以道德精神自命。

不过，民族观念或许称不上是政治伦理中的新生事物。所有那些支配着欧洲各民族的可怕的民族主义鼓噪无不与民族精神或民众的民主觉醒等浪漫主义观念混杂在一起，在毫无意义的傲慢中挑起争斗。我们只承认那些规模较大的民族组成的国家，相反则视较小民族组成的国家为幼稚病。但是，为什么这种偏见对大民族情有独钟？这或许是由于大民族拥有某种远远超越了高度荣誉感以及单纯数量优势的因素。那么，这种因素到底是什么呢？流行的说法是，规模较大的民族承担着较为高级的文化。然而，我们已经看到，此类文化与国家之间是一种松散的关系；它无法为政治伦理提供基础。无疑，一个民族的科学和艺术取决于其人口和地理分布，人口众多的民族出现天才的机会大，否则机会就小。但是，众多人口不一定非要组成国家，也不一定非要在政治上紧密组织起来。所以，国家的伦理价值决不可能仅仅存在于民族主义之中，也不可能仅仅存在于按照民族主义原则组织起来的人口规模之中。国家无论大小，其伦理价值必然存在于其政治制度的精神之中并充斥于国家组织的伦理观念之中。若从政治伦理的观点看，弱小的瑞士，其高级文化一部分来自德国、一部分来自法国，却拥有极大的价值，而土耳其疆域辽阔、人口众多，也不缺少民族主义，却根本没有什么政治伦理价值。过去的德国由许多小公国组成，具有很高的文化发展，却也没有多少政治伦理价值。

只有民主制度和保守主义代表着政治伦理的原则，这种原则渗透到国家制度的内部结构之中，并且表明在评价和构建制度结构时如何兼顾政治理想和伦理理想。也只有民主制度和保守主义才能不分国家大小均赋予国家一种内在的伦理价值。

民主原则在此充当了一般国家组织和国家概念的伦理原则，而非某个政党的伦理原则，对于政党而言，民主原则只不过是它所代表的利益的掩饰或手段。固然，民主原则总是首先从某种具体的人口和经济状况中产生出来；但是，这种关系所描述的只是民主原则的起源，而非其本质。它可以适合任何国家。尽管民主原则可能产生于阶级斗争，却仍然可以作为道德武器，服务于平民和无产阶级反抗统治阶级的斗争。民主原则的道德力量在于，即使统治阶级也能够勉强认可这项原则，而且事实上也往往认可这项原则。把民主等同于无产阶级群众不过是从上面讲到的关系中产生的一种精神恶习。民主原则本身表征着对阶级斗争的超越，其理想乃是社会的安宁。如果一个正在崛起

的社会阶层自称是“民主的”，而统治阶级也遵循此称号，这完全是因为新兴阶级承担了注定要超越阶级斗争本身的原则。但是，浅薄的无产阶级仇恨和平民的野心在实践中却被等同于民主，而严格地讲它们与民主原则风马牛不相及。民主观念乃是一种伦理观念，一种伟大的人权观念。人权意味着个人具有独立价值的道德权利，或者用康德的话来说，即永远不能纯粹被看作手段，而必须永远被当作目的的权利。这种权利适用于任何具有人类形象的人——不仅对那些由于偶然的有利环境而拥有教养、权威和财富的人有效，而且对于那些从人类母亲的腹中不断降生的无数贫寒百姓的孩子也同样有效。若没有民众的劳作，既不会有教育、权威，也不会有财富。尽管他们地位贫贱，却被赋予了无价的人格潜能。这种认识充分激发了个体的伦理自尊感，充分唤起了群体的正义和同情的伦理感。所以，美国和法国宪法中有关人权的宣言不仅是现代历史上最重要的事件，对伦理学也具有不可估量的意义。

民主原则在本质上纯粹是伦理性的，同时在政治上却能够得到最广泛的应用。国家和社会中的任何现代因素——就其被置于伦理评判下而论——均可以说植根于伦理原则之中。民主甚至把妇女从政治和法律上绝对男权统治的古老束缚中解放出来，从而使妇女不仅能够发展自身的独立个性，也享有充分参与公共生活的权利。民主原则在政治上有两个要求：首先，国家权力机构的组成必须注重个人的参与和责任；其次，与此相应，国家的目的就是必须尽可能地让全部个体平等分享由国家调节的物质和精神利益。当然，解决这两个问题会遇到大量实际的技术性困难。迄今为止，第一个目标只是通过政党组织和多数人的统治才得已实现；由于这一原则必然导致两党制，独特的民主理想并没有全部实现。人们仍然必须强调自由和责任的积极意义。实现国家的目的同样面临大量的技术性困难。平等地分有生活用品必须始终在个体的劳动和所得之间保持某种比例，而消除教育和财富方面的不平等殊非易事。然而，若不计实现中的曲折，民主理想仍然具有公正性，它避免了嫉妒，尽可能地按照每个人的贡献分配财富。

民主的伦理原则具有政治性，因而也具有民族性。民主制并非看不到，在可预见的将来，人类仍将因血缘、语言、经济状况和历史关系而分化成不同的民族群体。民主制度的最初目标无非是令一个民族在获得政治生存的权力和力量之后，按照民主理想塑造自身。但是，

在一个具体民族如何放弃某些它在民主时代到来之前就已经拥有的权力工具这一问题上，民主制认识到，只有其他民族变得同样民主时，它才能放弃这些权力工具。这样就出现了外交政策中的民主概念，它期望建立一个由各民主国家组成的多民族的国际联盟，通过仲裁解决一切争端。人格原则对于民族共同体就像对于个体共同体一样有效。一旦国际性的共同体建立在相互尊重以及各民族共同参与世界事务的基础上，那么，人类将不再需要战争这项高级屠戮技术和野蛮的自相残杀；因为战争无非起于对人的蔑视。康德曾经建议，战争的教育意义应当由体育、大胆的文化活动和防御性民兵代替。当然，到那时剥削性质的殖民主义也将走到尽头，在和平的殖民纲领中，其他种族的人权也将得到保护。这一纲领不像人们经常错误地想像的那样，代表着某种不具爱国色彩的国际主义原则。人们之所以产生这种想像，不过是因为在目前的情况下，各国的民主党人在面对不民主的政治政权时感到他们属于同一个利益共同体。而且，这一纲领也决不是那种充满理想主义狂热的乌托邦空想。在建立权力机构和实现国家的目标时，民主制能够而且必须使自己适应各种具体的现实：既然国家必须首先确保自身的生存，那么，民主制作为一种国家形态，也能使自己适应国家生存和权力的各种实际情况。德国民主党的特点则在于，他们只是热衷于激动人心的公共讨论、在议会发表演讲，或推出政党纲领，以此颂扬自己的理论和未来理想，而他们赖以实现理想的国家却在走向消亡。

在这一点上，资产阶级民主派和社会民主派或无产阶级民主没有什么根本区别。它们的区别只在于自己效力的群体和所用的手段不同。一方面，受过教育并在经济上富有进取心的中产阶级塑造了资产阶级民主派的眼界。因此，他们期望法律面前人人平等和自由竞争的诉求能够通过相互间的利益平衡而自动产生某种理想状态。另一方面，社会民主派则关注那些没有受过教育并在经济上具有依附性的民众，法律平等和自由竞争于他们无补。相反，他们的权益只能借助于在整个国家体制内部加强援助，最重要的是通过生产工具和教育工具的社会化来保障。从政治伦理学的观点看，资产阶级和社会民主派没有什么差别，只是后者代表着一个新兴社会阶层的崛起更加强烈地诉诸正义感和人类的同情心。当社会民主派宣称，民主观念是无产阶级的唯一财富，并称赞阶级斗争是为了完全道德的、更高级的文化而奋

斗时，这种理想化纯粹是一种制造道德自信或引起道德同情的宣传手段。民主本身绝不能等同于无产阶级大众的统治。因为，正是通过民主，无产阶级有可能丧失其无产阶级的性质。

最后，民主原则包含着一种世界观、一种形而上学和宗教。它包含着一种彻头彻尾的目的论世界观——即确信道德理性终将胜利。利益的冲突和民众的麻木状态必然导致人的个体化和个人价值建构的自律。最终，这种个体化也必然会为群体生活打上鲜明的烙印。世界的安排必须能够使人们战胜一切自然的障碍、不利的外部环境，以及种族、肤色、阶级和个性等方面的差别，最终达到伦理境界。人类的组织必须使人们战胜自身的愚昧、惰性、恶意和自私自利，并在自己高贵的斗争中涌现出这种理想。乐观主义的形而上学成为这种世界观的支柱。以前，人们曾经清楚地意识到这种民主形而上学拥有其宗教基础。即使今天，人们要想把自然主义观点与唯物史观结合起来，只好假定某种看不见的神力用一只强有力的手引导着生存竞争和各种经济生活形态的发展，最终体现出个体普遍而平等的价值。

民主原则不仅包含着某种形而上学，而且包含着某种伦理——即博爱和普遍正义的伦理。这种伦理视所有人同出一源并追求同一目标，他们希望看到人性的理念在每一个体身上实现。在早些时候，人们也欣然承认这种伦理与斯多亚派及基督教观念的联系。只是最近，这种伦理才与那种使人服从于偶然性安排、视人性观念为唯心主义迷梦的自然主义理论结缘。然而，事实上，唯心主义的形而上学和伦理学仍然充斥于民主原则当中。亚当·斯密之所以将宇宙和谐的有神论作为其学说的基础，资产阶级民主派之所以相信进步这种伟大的神力在时间的长河中能够自发地、无法抗拒地推动人类前进，社会民主派之所以相信进化的规律能够通过内在辩证法推动原始社会演化为封建社会，封建社会演化为资产阶级社会，资产阶级社会又演化为社会主义所想像的集体主义社会，其原因均在于此。

首要的问题在于，民主理想与基督教之间的密切关系起源于这种普遍的伦理关怀。因此之故，现代民主有别于古代民主，后者实际上始终具有强烈的贵族倾向，或者具有专门引发阶级冲突的倾向。现代民主在其形成过程中曾经从清教和改革宗的人民主权理想中汲取了强大的动力。即使今天，天主教仍然依据基督教中有关人的尊严的信仰来决定对民主的取舍。新教各派则视自己与民主的结盟为出于福音的

道德义务，社会民主派则称自己的民主诉求出于真实的历史上的耶稣。事实上，基督教中那种穷人和卑微者必须获得救助的情感，一般而言乃是当代民主最强大的盟友。通常，民主党人反对教会实际上是出于对国家教会的反感，至少德国以外的民主党人从来不把小派排除在外。在此，德国民主党人那种出自法国自然主义的反宗教、反教权的教条主义，再度掩盖了民主的真正本质。

一旦我们转向保守主义，便会发现一幅截然不同的图景。我们并不准备把保守主义作为哪一个党派的纲领，也不将其看作仅仅是令某个社会阶层必须依赖传统关系的维系才能生存下去的经济状况所产生的结果。相反，我们将其视为一种伦理原则。这种真正合法的政治伦理原则以真正的激情激发着许多无私者的灵魂，自然地安顿着许多利欲之人的良知。保守主义的本质可以一言以蔽之："要权威，不要多数！"如果说民主原则依赖人人平等的假定——尽管尚未实现，但是必须原则上承认这种平等，保守主义则依赖人的本性不平等的假定，这种不平等是根深蒂固的，永远无法消除。而且，自然天赋的差别和一个人是否能出人头地的偶然性，不仅出于沉重而荒谬的命运，而且更出于某种耐人寻味的安排。正是由于存在这种不平等，才可能产生对群体的组织以及一切丰富多样、等级不同的道德力量和群体生活价值。而且，国家的建立和维护也均源自这种不平等。单凭原子般的个体间的契约，国家永远不会产生，即使在今天也难以维系。领袖与追随者之间无法消除的差别也取决于这种不平等，而且从各种服从与合作关系以及强势地位中产生出所有信任与关怀、谦卑与责任、虔敬与忠诚等不同的道德力量。正是这些伦理原则摧毁了领袖与追随者的自私自利，将人类的自然不平等转化成最高道德成就的源泉，这一切只有在这种不平等的情况下才可能发生。只有当人们的思想被人人生而平等的幻想蒙蔽时，才会坚持个人固有的价值。一旦人们认识到个体差异的事实，认识到权力的差别不仅是生存竞争的结果，而且更是源于个体差异本身，人们就会开始赞赏注定要从这种不平等和权力关系中产生的道德价值。

但是，这并不意味着保守主义必然依靠那些过时的秩序和社会阶层。相反，它会抛弃任何已经失去根基的东西。但是，它不会仅仅由于民众一概而论地反对权威而抛弃任何东西，它始终为建立新的权威而努力。所以，"保守主义"这个称号只是相对而言才名符其实。它并

非不分良莠地保护任何一个既有的权威，毋宁说，它是保护权威原则本身。所以，从根本上讲，保守主义是一种贵族统治原则，这里的“贵族统治”只有政治和社会含义，它指个体和具体社会阶层的势力——它产生于各种冲突和个体差异——对统治权力的传递，以及行使这种权力的能力。但是，为了避免将这种含义与高层文化中纯粹个人的、没有权力的贵族混为一谈，最好的办法就是避开“贵族”这个词，之所以如此，尤其因为这种社会贵族的政治影响总具有根深蒂固的保守性。

这种伦理必然被转化成政治观念，自不待言。它直接导致了建立国家权力机构和确立国家奋斗目标的原则。国家权力机构的形成首先源于历史，并在根本上受到历史的制约。国家产生于自然形成或武力建立的权力优势。法律只不过是把现有状况（包括国家出现之前业已存在的各种状况产生的影响）合理化，以使某种具有法律根基的统治能够处理各种可能出现的情况。诸如此类的原初力量、再加上后来通过权力结构内外的更迭而出现的新生力量，便形成了国家法律力量的载体，它们借助法律确立自己的地位。每一种贵族统治均渗透着这种历史精神，因为一切权力均被视为历史的产物。无论君主政体、共和政体还是由几个主要家族统治的国家，基本上都拥有这种贵族精神。同样，这种精神存在于事物的自然本性之中，即这类贵族统治的核心在于以自己植根于土地财富为荣，它与人类社会的最初形态以及大地母亲的稳固不变紧密相关。

如果要把保守主义的伦理观付诸实施，正如在民主制中的情况一样，属于实践领域和技术领域的细节问题并非不会遇到困难。但是，这种国家建构与伦理观念之间的密切联系仍然十分清楚。或许，在当代的保守主义者那里没有这么清楚，因为他们迫于环境的压力已经将保守主义变成一项阶级斗争的原则，这种原则以各种民主的假设为基础，并以民主的手段来达到。但是，老一代保守主义者——如施达尔（F.J.Stahl）及其信徒——承认并力图实现下面这些联系：对那些最需要关怀的社会阶层施以家长式的关怀；对国家采取历史的态度，认识到权威不是突然冒出来的，而是与国家本身一样出于历史的产物；下层阶级应当拥有忠诚、虔敬、信任和谦卑等理想，与此相应，上层阶级则应当拥有关怀、责任和自我牺牲等理想；从事服务的阶层应欣然服务，从事统治的阶层则应致力于全民的福祉；工作要熟练、精神

要高贵——所有这些相辅相成的互补因素共同构成了对国家的道德态度。

他们也以同样的方式理解国家的目标。国家的目标并不是按照个体的贡献对每个人进行补偿，而是维护全体民众组成的有机整体和各种历史形成的结构。只有在这个整体中，个体才能感受到并找到自身的价值；尽管并不否认这种价值会因人而异，也不否认它与每个人的能力并不完全相当。但是，每个人处在自身的地位会以各自的方式意识到政治秩序的好处。不但如此，在实现纯粹的个人价值方面，每个人内在的私生活领域均不受干预。由于事物本性各异，所以在社会地位以及财产和教育等福利的分配方面则是不平等的。不折不扣地在国家中实现人权和人的尊严的诉求，完全是一种臆想。因为，此类价值属于人的内在领域。国家及其具体的权力差别以及历史造成的权力与财富的分配状况，决不可能使这些价值得到毫无限制的直接表现。当然，像美国这样的国家，因为没有这样的史前阶级，缺少源于史前的权力结构，所以也不会有对国家和国家权力的这种感受。然而，正是出于这种原因，那些具有历史倾向的政治头脑总觉得美国人对国家的态度有些残缺不全。而且，时间也必将给美国带来一种贵族统治。因为所有历史性的东西均具有贵族化特征，而所有贵族统治均会引发保守主义。

由于保守主义极其注重那些受历史制约的因素，它自然具有民族主义特征。但是，它的民族主义无非是把民族始终作为历史演进的核心。在其他方面，保守主义则会将自身的实际与其他民族的各种因素相结合，或者在自己的民族与历史造成的权力分配状况密切相关时使各种因素分崩离析。毫无限制的民族主义就像昂特（Arndt）与亚恩（Jahn）时代的激进主义那样令人生疑。保守主义外交政策的原则也与这种保守的民族主义的特殊本性密切相关。在这里，保守主义也坚持认可历史上发展起来的权力关系，并且会竭尽所能维护国家权力。因此，战争被视为事物本质固有的权力斗争不可避免的结果，发动战争必需的纪律和权力的示威则被看作最高道德力量的演示。

不但如此，保守主义一般会将自己的贵族化观念用于民族间的关系之中。它认可大国对小国的控制，以及弱小民族对更有统治能力和文化优势的民族的依附。它把白种人统治的观念看作白人在历史中赢得的地位所产生的自然结果。在此，人类天生的差别同样构成了贵族

观念的基础，而且这种贵族观念揭示了统治权的观念及其全部保守性的后果，这种后果并不排除那些天生的统治者对命中注定的被统治者进行降服和控制，也就是人们常说的权力的扩张和发展。

保守主义的伦理也有其世界观的基础。这种世界观最为注重环境和个人的不平等，并且在接受这些不平等的前提下发展自己的道德观。古希腊的贵族伦理也曾经建立在种族差别的基础上。即使在今天，在达尔文主义的生存竞争和尼采式的主人道德（Herrenmoral）的强化之下，种族伦理成为一个流传甚广的基本概念，与之相应，人们像对待种族那样对待某些阶级和社会群体。从理论上讲，保守主义包含着一种现实主义的形而上学和冷静的经验观察，既不为突兀的目的论、也不为乐观主义的狂热所蒙蔽，而是保持人与事的本来面目。这种现实主义以节制适度为本，采取一种悲观的或顺应自然的观点，甚至时常不乏玩世不恭，封丹的小说《地主》对此有迷人的描述。

但是，如果我们重新审视保守主义学说的伦理意义，却发现它不断强烈地把自己认同于基督教。因为只有基督教真正成功地从这种现实主义中引发出道德价值，却没有导致那些经自然孕育和历史形成的道德观念彻底解体；事实上，它把这些道德观念富有成效地运用于具体情况。因之，人类的不平等及其后果，权力组织的结构和阶级差别等均被视为构成了上帝赋予的自然秩序，以从这种不平等状况中发展出社会道德的最重要因素。基于同样的原因，各种历史上形成的权力被看作上帝的安排，人们应当像服从神权那样服从世俗权力，它们借上帝的恩典而存在并且需要服从。但是，这种服从被基督教伦理赋予了进一步的道德动机，它具有原罪和悔罪的倾向，要求普遍的谦卑和忍耐，追求脱离物质财富的内在自由，倾向于服从、虔敬、谦逊等美德，通过工作的熟练和敬业精神而赋予不同的地位一种道德化的、内在的高贵色彩。

这样一来，一方面，基督教伦理视任何权力斗争为原罪的结果，它所带来的痛苦则是对原罪的惩罚。但是，另一方面，在斗争中崛起的当权者因自己的作为乃是一项应对上帝负责的工作而必须对其做出道德解释，所以他们必须战胜人的自大和无政府等充满罪性和社会危害的自私自利的自然倾向。当然，这种谦卑首先是在上帝面前的谦卑，但是它也适用于上帝建立的秩序，并以上帝的名义要求服从，因为权威乃是以上帝的名义利用自己的权力服务于社会。如果自然不平

等及其后果已经在一种宗教精神中形成，那么在权力斗争中始终发挥作用的原罪则因而受到了抑制；自然进程的后果也因此而得到净化，变得高贵和神圣。同时，宗教性的个人也保持了内在的自由。然而，这种自由并不取决于一个人的外在地位，也不是生来就有或人人均等的，而是每个宗教性的个人均可以通过道德修养的提高而获得的，所以它不能成为政治建设的原则。

这种形态已经涵盖了现有政治伦理的原则。我们尚未提到基督教的政治伦理，这或许让人吃惊。由于基督教曾经左右了不同阶级的人们——尤其是那些无法诉诸文字表现自己的阶级——也由于基督教教会所具有的强大势力，尤其是天主教教会拥有极其明确的政治纲领，对它的这种忽略不免令人诧异。"福音社"（Evangelical Social Congress）的朋友们假定，人生的最高目的已经包含在基督教伦理中，对于像这样一类的人来讲，这也不会有什么意义。但是，事实依然是：的确不存在一种从本质上直接出自基督教观念的政治伦理。过去也从未有过这样一种伦理。教会的伦理，尤其是教会统治下的中世纪文化的政治伦理，只在某些方面属于基督教伦理；而在其他方面，它却有着诸多借鉴并将其多多少少地基督教化了。教会之所以能够广泛地进入政治领域，不过是由于采纳了自然法，亚里士多德哲学和罗马法。即使如此，国家与教会之间的斗争，以及属灵生活与世俗生活的整个冲突，还是显示出一种深刻而内在的差异。从根本上讲，天主教教会缺乏承认国家具有独立道德价值的政治伦理；它实施统治的目的无非在于令国家服从正确的宗教观念。尽管新教承认国家的道德价值，其一般的神学伦理也不乏能言善辩的说教和爱国主义的老生常谈，但却无从将国家与宗教观念联系起来。

因而，事实上，对基督教的忽略不过是自然而然、不言自明的事情。基督教本身的意义和本质妨碍了它直接拥有自己的政治伦理。最初，基督教根本就没有什么政治观念。它的道德律令仅仅诉诸私人道德的领域。即使在它以爱的善工救治社会病痛时，这类活动也是出于纯粹的宗教动机或私人道德的动机。爱上帝和爱邻人均非政治原则。真正地直接出自基督教的治国实践实际上只能以失败告终。不应忘记重洗派和克伦威尔圣徒以及巴拉圭耶稣会士（尽管后者与众不同，却仍然不乏基督教色彩）的治国教训。但是，试图在理论上从基督徒的自由人格及其团契中直接引申并建立国家，则犯了同样的错误。这种

努力本身已经涉及基督教基本观念的理性化和世俗化（首先，基督徒的自由人格只有在上帝之中和面对上帝时才是自由的，由这群人组成的群体则是基于上帝的爱的団契。）然而，即使从这种世俗化的观念中，也无法推演出一种完整的政治原则。当然，基督教的伦理学家习惯于从中推演出民主观念，因它要求爱邻人而且对民众、卑微者和受压迫者充满同情。我们的确应对这些伦理学家致以最高的敬意，尤其是作为神职人员，他们受自己良心的驱使致力于民主观念。因为他们重新献身于大众，并在可能的范围内恢复了对教会和牧师的信赖，不视为仅仅是护卫"教化和财富"既自私又铁石心肠的黑袍卫士。尽管如此，基督教伦理学家的这种观点却的确不对。政治民主的目标并不是爱和牺牲，而是法律和稳固的秩序；不是主体的个人天赋或个人的义务感，而是那些能够普遍而又自然地作为生活基础的条件和规范。

基督教中只有能够转化成法律秩序或主张天赋权利的那一部分才能为民主所用，但是，民主无法利用那种属于真正宗教情感和博爱理念的纯粹内在化和个人化的因素。因此，现代民主派对基督教的这种努力只抱以不信任的态度。他们从中只看到善意的理想主义者的热情和"不切实际的改良主义者"软弱无力的伤感，或者只不过在掩饰远非无私的爱的命令。无论这种判断就个人而言多么不公平，对这种理论的不信任却有充分的理由。因为政治的规则不是直接从纯粹个人的情感生活因素中发展而来的，反倒首先只是从政治生活本身真正的组织化条件发展而来的。政治规则无法系于诸如宗教情感般高超或如宗教命令般严厉的杰出而又崇高的东西，反倒与法律以及均衡而客观的国家结构息息相关。

尽管如此，人们以为基督教实际上对政治具有重大意义的看法却决非臆想。这种意义一直延续至今，尽管我们已经超越了那种完全由教会控制文化的中世纪理想，而且认为国家所拥有的独立道德价值无可争辩。基督教对政治的意义不是直接的，而是间接的。它并非直接来源于基督教的核心观念，而是表现在基督教处处对国家生活所施加的各种影响之中。它为我们的政治感觉打上了根深蒂固的烙印，但这始终是基督教生活态度的间接作用。我们首先必须找出这些影响。至于这些影响与整个政治原则的关系有多么密切，仍然是一个悬而未决的问题。但是，如果我们以这种立场看问题，就会发现，前面对四种政治伦理形态的描述已经略略涉及到基督教的影响问题。只有第二种

类型(民族主义)与基督教伦理绝无关系。但是，另外三种则与之具有密切的内在联系。所以，我们此处的目的无非是清楚地证明这种联系，并在此基础上尽可能地达到对基督教伦理之于政治伦理的意义做出理论上的说明。

以致力于文化为限度的法理国家伦理要求精神生活完全独立于强制性的国家权力，国家的角色被限定在成就文化价值的范围内。从历史上讲，这种观点与教会和良知免于国家干预的要求紧密相关，尽管国家一般也被视为宗教生活和道德生活的前提和保障。教会独立的要求是天主教提出来的，良知自由的要求则是新教中的清教徒提出来的。事实上，只有在拥有某些植根于超验领域而且完全独立于世界权力和国家的世俗目的的价值的条件下，使自己免受国家的控制或者使国家服从于某些更高价值的要求方能成立。纯粹理智型和审美型的文化本身则不具有这种独立和反抗的力量。因为这种文化的贵族性质完全是个体化和个人化的，实际上在政治方面表现出极强的伸缩性，只要自己尚能囿于一隅，独善其身，便可容忍任何政治状况。使自己独立于国家并且拥有与国家同等甚至高于国家的价值这种信念具有强大的宗教根源，其中那种对彼岸王国的信仰无异于宣布在世俗国家内外存在着一个更高价值领域。所以，基督教伦理构成了那种不允许将人生的目的与国家等同的政治伦理的坚实支柱。

但是，正是这项功能清楚地表明了基督教伦理彻底的非政治化性质。在基督教对国家进行限制并使之顺服的时候，它在将不同的原则运用于国家。宗教伦理最终是国际性的而非民族性的。尽管宗教伦理对国家施加限制，但似乎并没有发展出一种适当的政治伦理或政治态度。即使就这一方面而言，基督教伦理也并非毫无成果，而是产生了一些真正的政治规范和政治观点。人们只需看一看上面讲的第三种和第四种形态，就会知道基督教观念不但存在于这两种形态之中，而且其重要性非同一般。基督教伦理所产生的那些真正影响了政治结构的特殊政治后果，同时分布于民主派和保守主义之中。这两个阵营都造就了许多英勇无畏的辩护士，他们的基督教诉求无可置疑。一个阵营相信，基督教的自由观念和人格观念要求他们支持民主，另一个阵营则相信基督教的权威观念和秩序观念要求他们支持保守主义——这明确地标志着基督教观念在这个问题上所经历的分歧。至于欧洲的历史发展如何且为何导致了这种分歧，则可以通过简短的历史回顾有所交

代

首先，世界史研究表明，基督教乃是最高意义上的位格宗教。它要求个体通过献身于上帝并实践上帝的意志而成为一个具有无与伦比的内在价值的位格。基督教在上帝的意志中发现了全部的位格价值，每一个与错误和原罪进行斗争的个体均因这种纯粹信仰和自我献身的行为而得到升华。所以，位格观念存在于基督教的内核之中。位格在犹太教(其人格性仍然与民族主义联系在一起)和各种族的宗教中以及在对宗教的哲学研究中占有的位置与此极为不同，后面几种情况均只知个人而不知位格，只知献身于上帝而不知以此获得位格性。犹太教伦理化的一神论、古代社会的非民族化和非个人化、古代晚期的唯心主义思想体系以及民间宗教神秘的膜拜团体，均为这种位格观念的确立铺平了道路。不过，这种位格观念也带来了某种新的东西。这种观念的革命性影响直接表现在，它竭力反对世俗国家的皇帝崇拜和创建教会这个国中之国，尽管教会是一个独裁组织，但是它却把自由位格、人人普遍平等地得救，以及对人类尊严和爱的要求等观念具体化了。

借助于古代的政治哲学和法哲学，教会建立了一种使位格观念对政治领域产生影响的国家学说。在这种学说中，理想的人是亚当，即乐园中处于原始态的人，他尚未犯罪，因而免于任何统治、财产差别和压迫。当然，在沦落后充满罪性的世界上，这种理想已经无法直接实现；统治秩序和财产权经过教会的祝圣和确认后必须受到尊重。然而，这种限制只有在原罪主宰下的世界上才有效，根本不适用于世界的原初状态，在完成救赎之时也会随之消失。所以，在教会的政治学说和社会学说塑造的亚当身上，位格、自由、平等和个体性等原则仍然作为理想占据主流，不过，我们不应忘记，亚当之所以获此殊荣，乃因为他依然纯洁无瑕，拥有原初的完美，而这一切均寓于对上帝意志的谦卑和服从之中。

所以，现代个人主义和民主即主要根源于此。当然，许多其他方面的因素都曾做出过贡献——比如，尚未被集权化的文化摧毁的日耳曼个人主义，十三世纪的城市文明，摆脱了教会束缚而使情感个体化的艺术与学术的复兴，对独裁的君主政体集中而毁灭性的冲击，特别值得一提的是古代自然法，最后还有机器发明带来的经济生活和劳动条件的巨大革命。但是，进入现代世界之前，这种理智发展的主流始

终为其宗教内涵所左右。不同的修道派别、神秘主义、唯名论、宗教改革、清教运动以及公理会等所崇尚的各种理想分别标志着这种发展的不同阶段。胡格诺派(Huguenots)的改革宗政治学说阐明了会众按照宗教道德理想掌权的权利，这即是人民主权的原则。公理会则提出宗教性的良知自由要求，这意味着自由个体有权分享国家权力。法国人权宣言以及美国宪法基于公理会原则的联系，近来已经得到证实。

当然，在现代社会，源于斯多亚派的自然法理论已经越来越稳固地与此类宗教观念联系在一起，以至于完全遮蔽了这些宗教观念。二者的关系由来已久，不过，彼此角色的颠倒却是新现象。早期教会哲学把斯多亚派的道德"自然法"——即基于个人本性的道德权利和义务的学说——与基督的律法联系起来。只有在把法学理论和亚里士多德的国家概念吸收进自然法以后，初期教会才得以发展自己的学说。教会不顾基督教因素与异教因素的差别，或者干脆通过基督教的阐释和增补来消除异教自然法的种种局限。自然法视独立自主的个体纯粹为自然天赐的产物，视自然法的规则为人性在群体中自我维系、实现生命之自然目标的手段。因此，人类平等的观念在自然法中占据主导。

另一方面，基督教的位格观念只把个人作为与上帝共契的产物。基督教的道德目标在于超越的彼岸。在此，平等无非是上帝面前人人平等，而外在关系的特征则仅仅在于罪性状态下的自由和平等。这种曾经被教会哲学混淆的差别完全消失在启蒙运动的相对主义之中，后者把基督教的位格观念降低到自然法的水平；残留下来的基督教情感仅仅是对弱者、受压迫者和卑贱百姓的同情。在这种形态中，卢梭赋予自然法一种普遍的历史意义；他把福音的意义彻底民主化，并在最具人文性的基督徒将是最好的基督徒的假定之下，试图将基督徒人文化。从那以后，众所周知，民主与基督教的分离——至少在德国和拉丁各民族当中——得到了长足发展。但是，始终有人觉得，只是把民主理念与同情、博爱的情感联系起来，便足以使民主理念被视为基督教的真正本质。

然而，基督教政治含义的这种发展尚有另一面。因为位格观念须由救赎观念补充。位格性被认为依赖于救赎。若从宗教史的角度看，基督教的特征恰恰在于位格性与救赎的密切联系。它把古代晚期家喻户晓的救赎观念转化成一种实在的伦理术语，意指向着基于上帝的位格性不断提升，以及更高的、道德上更加完美的彼岸世界对世俗世界

的超越。现在，无论在一般的世俗秩序方面，还是专门在人这一方面，这种救赎观念均涉及强烈的悲观主义。人总是屈从于罪性的冲动，而伦理性的位格只有通过斗争才能得到提高。这样一来，就造成了在道德地位方面的高低之分，以及大量涉及教育、规劝和服从的关系。这就为贵族观念打下了基础。尽管这一切首先只意味着一种内在的、位格的优越性，依然会造成以这些伦理差别为基础的社会关系的等级秩序。当然，这种等级结构在完美的人类中将不复存在，但是在仍然与罪性不断斗争的人类中却有着极大的重要性。

与此略为不同，贵族观念的另一个基础是对世界进程的悲观估计建立起来的。这里的问题多半也是服从自然秩序和上帝制定的关系，因为此类秩序和关系并不影响内在的位格，所以仍将延续下去。在目前状态下占优势的自然不平等造成了人们的权势、财产、地位、性别和社会状况方面的千差万别。基督徒必须把这些在自然进程中形成的不同权力和状况作为上帝安排和允许的东西接受下来。它们形成了一种适当的组织架构，使每个人均能在其中践行自身的内在宗教和道德能力。人们必须首先从事主要的事情，即让上帝的归于上帝，只有在此条件下，才能按照世界的自然进程，让该撒的归于该撒。尽管罪性和自利在世俗权力和秩序的兴起中发挥了重要作用，但是若把世俗权力和秩序看作上帝所允许的，则仍然可以赋予它们以相对的价值。按照上帝的命令，当权者要掌握世俗的正义之剑，建立一种基督徒应当遵守的民事法规。保罗正是以此构想他与异教帝国的关系，几百年后，麦利多主教(Bishop Melito)则称颂奥古斯都帝国和基督教会乃是同日出世的孪生兄弟。所以，教会公开支持现存的社会等级——包括奴隶制；在几经反对之后，甚至承认行武也是一项维护公民秩序不可或缺的职业。

在此，自然权力斗争造成的贵族化结果得到认可，保守主义的原则也得到承认，这一切与位格观念的革命性含义形成强烈对比。然而，在教会取得胜利以及国家和社会被基督教化以后，这种贵族化的保守主义得到了进一步的发展。现在，从自然的权力斗争及其选择进程中出现的各种权力，不再仅仅作为自然秩序得以延续。相反，人们开始直接强调，它们是上帝允许和建立的。目的在于使统治者牢记自己的义务，即通过内在的道德价值赋予他们拥有的外在权力以荣誉和圣洁。道德高贵的贵族性和社会权力的贵族性已经尽可能地合二为

一。在性别与家庭、经济与社会、教会和国家等领域的统治者，根据他们的地位应当由监护人、教育家和导师来担任；他们应该意识到自己肩负着神圣的使命，并以此对上帝负责。

最后，教会的政治学说和社会学说承担起建立规则的任务，按照这种规则，政治活动能够被赋予基督教的称誉和秩序。不但如此，教会还承担着为世俗权力祝圣的任务，以使世俗权力只要按照基督教的方式行使职责便不可冒犯。这样一来，教会的政策就变得绝对贵族化和保守化了。但是，它却没有以牺牲人民主权、财富共享或国家的起源受罪性制约等理论为代价。国家与社会秩序纯粹因罪性而生，在诸多方面具有其罪性根源的痕迹。但是，在这个充满罪性的世界上，国家与社会秩序又是出于神的安排，以尽可能地消除罪的污迹，永远基督教化。既然国家权力是按照基督教观念来界定的，所以教会的政治伦理便以维护国家为己任。

在这方面，各家教会之间不存在太大差别。天主教的政治学说要求集权制的国际性教会直接对国家施加影响；新教使国家从教会的控制和监护下解放出来，但是，新教却主张独立于当权者的个人化的伦理信念，并且以基督教的家长精神恪尽职守来表现这种信念，除此之外，还主张尊重教会的要求。这意味着，行政官员要服从基督教观念，而且教会要受到国家的保护。积极进取的加尔文派信徒则被迫对国家施加一种严格的宗教性和道德性控制；在此过程中，他们丧失了大量的保守主义原则，因为他们受到的支持主要来自当地的会众。天主教则能够诉诸国际性的教会势力。另一方面，路德宗因其原罪学说具有强烈的悲观主义倾向，放弃了按照基督教路线改革世俗权力的努力，被动地、无条件地服从主导性的政治状况。

清教徒革命，尤其是日益形成的自然法学说使这些理论受到彻底动摇，但是，在对法国大革命的反应中，这些理论再度出现于天主教徒和新教徒当中。伯纳德(De Bonald)、麦斯特(De Maistre)和斯达尔十分有效地恢复了这些理论。不过，时代环境却为基督教政治伦理的贵族化和保守化原则打上了反动的印记。它以前拥有的那种常常与此对立的革命性位格观念几乎消除殆尽。现在的问题是，如何维护传统的合法权力，以便它们能保护传统的合法神学对抗现代科学，并且反过来收获神学的回报，因为神学会继续支持它们的特权。这就造成了所有传统的统治势力相互勾结、反对在自然进程中崛起的新兴势

力，尽管这些新生力量在整个状况中拥有更加稳固的根基。正是出于这个缘故，当代的基督教保守主义变得保守有余而贵族化不足，而且已经踏上一条新的发展道路：面对困难局面，它有能力在阶级斗争中变成一个权益化的政党。不过，这种发展不应掩盖基督教伦理包含某种贵族化和保守化倾向的事实，这种倾向默许攫取权力的自然进程造成的结果，视之为自然的安排，只是要求当权者把权力作为一项道德职责和神圣的天职来行使。即使在今天，许多人仍然在这种特点当中发现保守性原则的伦理理想主义。

基督教的政治伦理便表现在这两种主导倾向之中。显然，基督教政治思想中的这种分歧根源于基督教伦理中从一开始就存在的二元论。一方面是个人拥有绝对价值的观念，另一方面则是服从上帝为世界安排的自然秩序的观念。一方面是革命的民主化倾向，另一方面则是保守的贵族化倾向。不过，这两种倾向都增加了某些非基督教的因素，即关于自然状态和人类目标的世俗动机和立场。在某种情况下增加的是自然法，及其所主张的人类本性和目标的自然平等；在另外的情况下则是把传统的权力关系神圣化，依赖财产权并维持现状，压制进步和革新。问题在于，基督教伦理是否能够摆脱这两项因素的混杂，保持那两种在本质上属于自己的倾向，将它们与不受国家控制的原则结合起来，形成一种符合基督教观念的政治伦理。

当然，只有那些坚信基督教伦理是我们拥有的最高的宗教和道德观念的人，才会对这个问题兴趣盎然。由于我们对此坚信不疑，所以似乎应当毫不犹豫地给与肯定的回答。但是，在我们做出任何回答之前，必须先解决一个与之密切相关的初步问题，即为什么这些早已存在的因素直到现在仍未达到融会与综合？为什么历时近两千年的激荡仍未实现目标？这种失败是否表明，基督教观念本身存在着固有的本质性分歧，因面根本无法形成这种综合？在我看来，有四个理由使这种异议难以成立，它们均与伦理学中更为一般的观点相关，同时也与我们在这篇论文中无法充分展开讨论的宗教史有关。

第一个理由是，我们今天已经确知福音书中不包含直接的政治和社会指示，福音书的基本倾向是非政治性的。它只关注个人生活和团契生活的最高目标，准备在对即将到来的世界末日的盼望和上帝国的降临中实现这一理想。在这种盼望的激发下，福音书完全放弃了对世界和世俗利益的关注。政治观念只是作为某些暗示间接地寓于其中，

一旦福音书遇到现存世界的政治和社会使命，就会产生此类暗示。因为面对这个仍在延续的世界，福音书认识到必须以基督教精神影响世俗制度和组织。因之，只要教会和神学坚持以教条观点对待圣经的启示并对其做字面理解，就完全无法找出福音书的政治含义。对《新约》无论如何断章取义或牵强附会，终一无所获。于是，教会和神学被迫把自己局限在《旧约》及其所记载的犹太国更为低俗落后的文化之中。只有对福音做出纯粹历史性的解释，即不是简单地依赖《圣经》，而是在广阔的历史发展中来看待基督教，才有望把握基督教观念的政治含义。

其次，同样根据历史研究的原则，我们学会了在基督教观念和古代晚期的个人主义观念之间做出更为精确的区别，尽管二者彼此相遇而且具有某些相似之处，但却大不相同。早先的教会学说只是坚持这种形式上的差别，即古代伦理属于自然启示，而基督教伦理则是超自然启示。因为这种外在的启示概念已经被放弃，所以我们必须按照精神内容区别与基督教一起构成这个新兴世界的不同力量。这样一来，基督教位格伦理与古代晚期的自然法伦理之间的重大差别就变得一目了然。一方面，我们能够理解为何古代教会牢牢抓住这股与自己相近的力量，依赖它并与之认同，因为教会在其启示中无法找到建构政治观念的工具。另一方面，启示信仰则的确会为自然法的政治伦理提出可能的修正。不过，自十七世纪以来，这种综合业已瓦解。今天，我们深深地感到这两种因素之间实实在在的对抗，因而能够把基督教的位格观念与基于自然法的平等观念分开。

第三，我们已经知道，福音书和初期基督教受到末世盼望的影响。原罪教义——它取代了这种末世论心态——表明，护教学家曾经试图在基督教与外在世界之间设立一条无法通约的鸿沟。今天，我们既没有初期基督教的末世论心态(尽管我们并不认为随着人生的结束一切都不复存在)，也不赞同原罪教义明确的排斥性(尽管我们处处可以看到与邪恶进行的正义斗争)。我们的心态既不是纯然漠视或服从世俗权力，也不是对世俗权力抱以悲观主义的疑虑，视之为罪性的产物，或顶多是对罪性的抑制，所以，今天的基督教服从世俗权力就像服从纯粹的外在秩序，而不再触及其灵魂。我们可以承认，而且必须老老实实地承认自然进程及其后果，物竞天择，适者生存，成者为王，这一切都属于自然秩序——它们是上帝按照万物的本性做的具体

安排。但同时，我们也能够以更大的信心要求涤除这些自然进程的产物具有的自利，以伦理精神化育它们。我们能够严格地坚持对权力形成的自然进程做出实质性的评价，教会的学说一直试图做出这种评价，不过，我们可以利用一切手段赋予这种评价以伦理内涵。若能如此，我们就能够承认基督教伦理中的贵族化因素，又不至于陷入绝望的悲观主义，一味地逆来顺受，也不至于陷入单纯把现有状况神圣化的被动的保守主义。我们就可以静观旧贵族黯然隐退，新贵粉墨登场，而且看到这两种发展同样具有合法性，因为它们均依自然秩序而存在，均准备将伦理内涵纳入其自然构造之中。我们就可以要求改革而避免革命，可以承认贵族生活秩序的道德价值，而不至于把现有关系神圣化。承认悲观主义丧失了其末世论和原罪论的理由基础，并不意味着可以低估罪性和邪恶，同样，承认自然的生命进程，也并不意味着崇尚尚未置于伦理制约下的自然本能。相反，伦理学将会使自己适应这些条件，接受这些条件，将其视为自然的产物，而绝非只是罪性的产物，寻求通过建设性的批判来为道德生活利用和造就这些条件。

第四，也是最重要的一个理由是，一般伦理学思想业已表明，基督教伦理在本质上是一种宗教伦理，其基本理想是在爱上帝和爱邻人所表现的上帝意志之中达到位格的完善和净化。无疑，这种出于宗教动机的爱是一种至高无上、极其崇高的道德理想，但是它首先也是一种个人生活与人际关系的理想。所以，它无论如何不可能成为能够创造出所有其他规范来的道德理念。人类全部的道德活动决不可能产生于基督教之爱。所以，基督教伦理必须承认与它并存的其他伦理原则。这种必要性已经为天主教和早期新教所证实，它们处处通过采纳基督教以外的成分来发展其伦理学说。过去，人为的掩饰掩盖了这一事实，但是，当代基督教却必须明确地承认这一点。文艺复兴、启蒙运动、现代世俗文化以及科学、艺术和技术领域的革命已经使这一事实一目了然。我们在内心已经不再受制于基督教和非基督教世界的截然二分，也抛弃了原罪学说导致的绝对悲观主义，这一切均使上面的事实无法回避。对此，我们已经别无选择，否则就只好俯就唯圣经论的小派基督教，它能够坚持拒绝上面这一切，因为在它看来，这一切根本就不存在。基督教无法从自身之中创造出艺术、科学、经济活动和政治斗争所包含的道德价值。特别是试图从基督教之爱中推演出国

家和社会的做法，无异于缘木求鱼。尽管如此，基督教却可以将所有的国家和社会结构置于其观念的影响之下。虽然在这一努力中，基督教的核心观念——爱，所起的作用甚微，但是基督教却能够充分表现其他的基本观念，以此使自己的宗教精神和影响渗透于不同的道德结构之中。

根本不可能使基督教的核心观念合于政治伦理的规范。使基督教获得实质性的政治伦理的，并不是其核心观念——爱，反倒是其两个次要观念，即位格和服从自然秩序的观念。但是，我们不应期望基督教观念对国家的影响能够穷尽政治伦理的全部。国家拥有独立的道德观念，如民族主义、爱国主义和政治荣誉等观念，这是国家固有的、从其本质中产生的观念。历史经验表明，即使基督教也无法直接利用这种观念。基督教必须假定这种道德观念已经寓于国家之中。它只能寻求证明这种纯粹的政治观念的道德缺失。在国家的道德理想之上，尚有更高的内在生活理想；这种理想所提供的规范同样适用于国家，与爱国主义以及政治荣誉感一样不可或缺。国家不能仅仅依靠爱国主义和政治荣誉感，因为它是由个人组成的，而且必须使自己适应贵族化的秩序。在这两个方面，基督教伦理均为国家提供了确定的方向和伦理的指导。因此，我们所关注的与其说是基督教的政治伦理，不如说是基督教伦理对政治伦理的贡献。一旦我们认清了这一事实，就能较为容易地对这种贡献做出具有内在一致性的描述。基督教伦理高于国家。国家并非最高的善。但是，基督教伦理也为国家提供道德观念，国家能够以此类观念补充和深化其纯粹的政治道德。

对这个初步问题的解答把我们带回到了主要问题本身。现在是我们把前面的思考结果综合起来，详细阐明基督教的政治观的时候了。只有当基督教观念囿于纯粹的内在领域——因跃动于心中的恩典和在上帝面前产生的心灵圣洁而爱上帝，以及因爱上帝而爱邻人，才能保持严格的内在一致性。在此，上帝就是兼具世界之现实和救赎之恩典的同一个上帝。但是，一旦基督教越出这个领域，其观念必然走向两极。恩典的上帝就会与世俗现实的上帝产生分裂。同样，基督教赋予个体灵魂以最高价值的宗教内在性，则会与世界的自然进程产生分裂；上帝国的彼岸性质也会与此岸世界及其法律、斗争和世俗道德产生分裂。两个世界同属于上帝，同来源于上帝。尽管世界的自然进程存在着罪的根源，是罪性寓居的场所，但是它仍然来源于上帝。因

此，整个基督教伦理所产生的结果，便是在心灵圣洁和爱邻人的纯粹宗教理想(此时它对自然生活漠然置之)与控制、净化、提高自然世界的内在理想之间摇摆。所以，基督教的政治伦理就是以自己的理想影响国家。国家本身产生于自然进程和生存竞争，创造出自身的政治伦理观念。但是现在，国家则处于基督教观念的影响之下，其最本质的结构也受到基督教观念的制约。基督教观念缓解了我们关于国家权力起源和国家目标的概念。它把国家看作一种必要的和自然的生活形态，这种形态借助于政治观念，为一切更高的生活建立了框架和条件。但是，基督教作为一种位格性宗教和服从神圣秩序的宗教，也为政治伦理带来某些崭新的、富有生命力的东西，这就是无条件地崇尚个体位格和富有尊严的谦卑。

因此，基督教便致力于从个体位格的独立自主中建立国家意志。个体位格注定要获得独立的道德价值，它们必然要求参与公共生活。但是，基督教同样要求个体位格服从在国家和历史进程中自然形成的既定贵族化秩序。因而，基督教否定国家本身就是目的，但是，它并没有把国家的角色降低到单纯维持外在法律和秩序的地步。相反，它要求国家成为人类生活进入更高道德层面的先决条件，道德发展只有在宗教生活中才能达到顶峰。此类先决条件包括，坚持位格性的观念、培养权威感和尊严感，向每个人开放教育和经济机会。基督教通过使国家服从上帝的国度而废除了国家的自足性，通过对个人的积极支持，对国家结构进行了革命性的改造，因为个人无法隐藏自身的价值和自主性，而是竭力参与公共政策的制定。它使个人主义及其追求平等的自然倾向服从教化性权威和以上帝安排的自然秩序为基础的权力结构。它把国家交付上帝，把人权交给人间的男男女女，并且向全人类倡导服从和谦卑。

这些观念之间的张力则被彼此间的限制所克服。个人的道德价值不是天生的，而是通过工作和斗争获得的。但是，个人伦理水平的提高并不是工作和斗争自然而然地产生的结果；它首先取决于让自己受到教育的意愿，其次则取决于通过合作与服从获得的道德价值。位格性并非与贵族秩序水火不容，相反却能因服从贵族秩序而得到发展。不过，贵族权力并不是给与生存竞争中的获胜者自己享用的奖赏。毋宁说，它是一种为全民福祉服务的职责。它没有得到永恒不变的保证，相反，一旦掌权者丧失了内在的道德实质，或者，一旦当初曾经

把他们推上顶峰的潮流反转势头另择新人，掌权者就必须顺势下台。没有不顺从贵族秩序的位格性，也没有不促进个体位格价值的贵族秩序：这就是基督教启发下的政治景观的规则。若以政治语言来讲，则意味着基督教同时兼有民主和保守的双重性质。基督教要求不断提高人们独立自主的程度以及精神和道德文化的水平，以此要求人们参与公共政策的制定，在这个意义上，基督教具有民主性。同时，它又承认权威是通过道德优势和政治权力关系而形成的，并且视服从权威为道德力量的源泉，在这个意义上，基督教则具有保守性。

至于这两股趋势的平衡在何处形成，则取决于具体的状况和环境。只要国家尚在为自身的创立而斗争，制造这种平衡似乎并无足轻重，然而，一旦国家的存在得到了保障并且面对如何在内部建立国家组织的任务时，保持这种平衡就变得举足轻重。组建国家是一个政治技术问题，正如在人类社会的一般事务中那样，种种妥协在所难免。但是，基督教观念本身能够形成具体的政治态度，引导所有基督教信徒的政治活动。作为一种政治理想，这是显而易见的，并不难理解。

我们把基督教对政治伦理的贡献归结为这样一种规则。不过，需要再重复一遍，基督教的政治伦理不是一种国家理论。国家理论要关注国家在社会发展的自然进程中如何起源以及国家如何通过法律进行规范。基督教的规则只适用于政治伦理，而不适用于国家本身的性质。但是，在此再重复一遍，即使作为政治伦理，它也不是所有政治伦理中的精华，而只是基督教观念对政治伦理的贡献而已。不过，这种贡献并不纯粹是无关紧要、可有可无的，而是影响了国家最本质性的结构和整个政治气候的冷暖。

或许有人会反对说，这种规则过于含糊和笼统，无法付诸实施。至少，一旦投入具体的运用，这种规则便会漏洞百出，困难重重。这类反对意见很有道理，但是所有的一般性伦理原则都存在这样的问题。此类原则仅仅提出一种能够指导我们在具体情况下的思想和行为的基本态度和倾向，而实际情况中所包含的具体问题则取决于一系列构成这种具体环境的特殊条件。伦理观念往往被严峻的生存现实撞得粉碎，在现实面前，人们不得不因时就势，慎重行事，从而使得伦理观念罕有能不折不扣地予以实施者。总之，这就是人类状况的严峻局面：纯洁的理想根本就没有充分的实践性，高贵的心灵观念日益受到物质化进程的损害。但是，这种局面也激发了人们毅然抉择和担当责

任的勇气，以及尽可能以最佳方式解决具体问题的胆识。

所以，在这里，当我们关注原则问题时，不应拘泥于特殊的案例 但是，原则本身在实践中具有足够深刻的意义，最能说明这个道理的是首先和最直接实施这一原则的对象——这就是教会在政治和社会斗争中的地位问题。根据上面的论述，教会作为一个宗教团体显然没有直接的政治使命。教会根本的核心社会使命在于培育宗教，并激发和引导人们将其原则贯彻在最直接和最适当的宗教道德领域，即个人道德和慈善活动的领域。怀疑论、无神论与对怀疑的厌倦、宗教渴望、传统信仰相互争斗角逐，在现代世界观的可怕冲突中，教会真正拥有施展本领的广阔天地。现代社会人口过剩、过度工作和大城市的罪恶带来的痛苦丝毫未曾减轻，无人关怀的青年人悲观颓丧，这一切均为教会提供了大量实施慈善活动的对象，所以，远在社会体制改革之外，教会总有做不完的工作。宗教学说，个人道德和慈善活动等将是教会最直接地关心的领域，在此领域能够做和需要做的仍然远远不够，凯瑟尔曾言："政治牧师满嘴废话"，若着眼于上面的理由，此言不乏道理。

但是，教会并没有因此变成哑巴，也没有在公共生活道德问题上失去主见。它只不过没有自己的政治和社会纲领而已。教会只能根据基督教观念对不断崛起并寻求支持的各种党派和纲领作出评价。通过这种方式，它可以影响一般的道德判断。在这里，教会的使命在于坚持自己完全独立自主的民主化和贵族化原则，以反抗来自上层权力和民众本能的压力。教会将致力于把位格性作为其最高理想，并在原则上支持基于位格性观念的进步的政治诉求。教会将尤其鼓励并支持那些努力使自己从民众麻木的生活和残酷的生存竞争中摆脱出来，踏进位格生活的光明中的社会阶层，以及那些需要物质前提的阶层，若没有这种前提，位格生活根本无从谈起。但是，教会也将拒斥自然法和平均主义的诱惑，只是把位格性作为道德实体。它决不允许把此类理想(按照阶级斗争的利益)等同于无产阶级精神或反抗统治阶级。教会将始终要求将礼让、忍耐、谦卑、尊敬、顺从和献身等作为道德理想。如果有人讲，此类理想将取消任何政治斗争，教会则直截了当地拒绝这种主张，并且要求参与政治斗争的人遵守基督教的规则。同时，教会也将独立于保守主义，勇敢地指出其中的是非，真理就是真理，自私就是自私。教会将公开承认权威的必要性，尊重权威及其与

历史传统的关系，教会也将促进只能在这些条件下才能得到发展的道德能力。但是，教会绝不以不惜代价保护某种既有的秩序为己任，也不能以权威和秩序为借口把现有体制神圣化。

从整体上讲，天主教教会遵循这些原则。它对民主成分和保守成分的融合决不仅仅是一种狡猾的计谋，毋宁说是其本质的表现。只不过它自身彻底的独裁体制阻碍了教会充分认同位格性观念，它的中世纪心态使自己不能正视各种造就了现代历史和当代精神生活的力量。从本质上讲，新教拥有来自独立自主的主体性位格的巨大力量，以及进入现代精神世界的自由。如果新教真正作为一种独立的力量担负起历史性的使命，如果它没有将自己的精华都耗费在家庭传教当中，必然会获得一种与自己的位格性理想和乐于认同各种力量的特征相适应的处理公共道德问题的态度。它本应如此——遗憾的是我们只能说说而已！

但是，以上所有主张只适用于作为宗教生活的直接产物的建制化教会的态度。显然，包含于基督教观念中的政治活动规则均是规范性的，即教人应该如何。但是，至于从国家的立场看，这些政治观念是否能用于实践，则是一个完全不同的问题。当然，精确计算这些观念对国家的效用，并不能获得这个问题的答案。这是涉及原则和信念的重大问题之一，也是生命本身所依据的基本前提或公理之一。这里无非是一个运用的标准问题：是采取基督宗教的标准，还是采取纯粹的政治标准，后者也许只有在民族主义的国家观中才能找到。

对于基督教信念而言，答案一目了然。它要求国家按照基督教的标准行事，并承认根据国家具有的基督教伦理观念，国家具有一种不断上升的伦理价值——当然，这是就国家结构和国家理论能够吸收基督教观念而言。显然，这一答案不是以某些假定对国家有用的东西为基础的。什么真正对国家有用，本身恰恰尚成问题。若从基督教的立场看，任何能促进国家的伦理实质的东西都对国家有用。基督教伦理决不会把单纯地维护国家看得多么有价值，更不会因此放宽自己的要求。当一切复归于沧海桑田的自然进程，或陷人最基本的生存竞争中时，基督教可能会暂时搁置自己的要求，但是它将积聚圣爱，支持那些能够承载伦理内容的不断发展的力量。

尽管如此，即使单纯着眼于国家的自我保存和内在的道德统一，我仍然认为基督教伦理承诺的对国家的贡献并非无关紧要。这里涉及

的乃是一种政治原则，正是这种政治原则把国家应当服务于理想世界的更高道德观念、位格价值以及服从自然的历史秩序等，嫁接到民族主义的爱国原则上面。经此嫁接后的树木不仅更加高贵，而且更加茁壮，枝繁叶茂，硕果累累。因此，国家结构受到道德信念的滋养。

也不能说这种基督教伦理缺少实践意义。既然它真诚坚定、锲而不舍，人们当然会在政治中感觉到它的影响。它在国家权力和个体自由之间画上一条较为敏感的界线，承认法理领域的位格性观念，关注不同社会阶层的交往活动，以及官员和警察对待人民的行为，同情民众的愿望，尽可能地答应他们的合理要求，基督教伦理就是以这种种方式表现自己的。同时，它也表现在尊重和赞赏法律制度，承认历史进程中产生的权威的重要性，坚持谦逊和自律的态度，乐于学习和接受指导等方面。基督教不能谴责社会民主派的自私胜于谴责保守派，应当对二者一视同仁。它既反对民主派缺乏尊重崇高事物的天性，也反对保守派对民众天生的傲慢态度。在这个过程中，基督教伦理并不单纯致力于位格理想和尊重现有秩序；它也将为相互竞争的各个党派开辟和解的道路。由于真正的利益已经处于危难之中，所以，若不经过激烈的斗争，这种和解似乎无法达成。但是，既然存在着和解的希望，和解便只能通过善意和公正的理解方能实现。

在民主原则和贵族原则的结合所提供的视野中，似乎很有必要分清在目前的状况之下需要特别强调这两个原则中的哪一个。这种想法本身或许很有道理，但是，就我们德国目前的情况而言，它难以成为主要问题。因为我们面临的状况是，同时强调这两者及其相互关系已经成为一项中心任务。这两种原则已经分道扬镳，或者根本就未发生过联系。但是，它们却必须相互联系起来。

的确，民主仍然远远没有得到应得的道德认同和赞赏，即使在历史上也未曾得到正确的理解。傲慢、误解、恐惧、自私和愚蠢无知的人云亦云勾勒出了一幅民主的漫画，这充分证明了上面讲的事实。不但如此，在实践中，政府往往拿出全部智慧来压制和骚扰民主运动。但是，民主派本身在很大程度上对这种局面负有责任。他们的罪状与政府如出一辙，同样是歪曲、仇恨、缺乏理解、煽动嫉恨、大讲空话；他们错误地估计了现实的权力关系和权威体制的不可避免性；尤其是，他们嘲弄社会团结和服从的道德要求。这两种观念应当相互见证，相互协调。在道德上独立自主的个人事实上可以参与国家权力，

但是，既然如此，他们应该学会在道德上认识到，必须自觉自由地服从不可或缺的国家权力。保守派可能拥护历史上的日耳曼国家及其君主制和军事化基础，但是，除非他们乐于承认个人、个人的自我肯定和对国事的参与，否则他们就没有权利那样做。唯有如此，我们国家才能在道德上发展到一个较高的阶段。最重要的是，唯有如此，日益疏远的各个群体之间才能达成和解。

以上评论既不意味着支持某个政党，也不意味着要积极参与政治，事实上，搞政治需要具体借助党派的形式才能发挥效果。在目前的情况下，投自由派一票可能是每个人的责任，尽管他本人可能不属于自由派。在实际的政治活动中，或许必须在自由派政党和保守派政党之间做出选择。但是，政治伦理的理想则需要自由主义民主和保守主义的综合。这种理想无疑比政党的寿命更长久。而且，国家的健康与和解也依赖于这种思想。

在目前的政治状况下，和解尤其必要。国家内部的冲突——农业贵族与工业化的冲突、人口增长与有限资源的冲突、民众中萌发的对自主和教育的要求与陈旧封闭的教育和财产体系的冲突，已经导致了不安的动荡。从国际上讲，我们统一国家的存在尚未得到完全保障。任何伦理学都不知道如何解决此类对抗。要解决这个问题，首先必须依靠实践的政治家和社会科学家。但是，如果要寻求一种最佳的解决方案，则必须诉诸民主宗旨和贵族宗旨的和解精神。这种和解精神在基督教伦理的政治观念中，找到了最坚实的支柱和最深刻的基础。

# 关于我的著述

（1922）

全面勾勒一幅自画像——如本文[①]这样——难免招人非议，但也有其颇为实用的一面。招人非议的方面不言而喻，最初也使我因畏惧而却步。但出版人先生将实用的方面说得头头是道：本人的自我注解虽然也会出现种种差错和自我误解，却会大大减轻读者的索解之苦，消除解释者的差错和误解。事实上这不失为一个正确办法。不过，对于我依旧存在着某些困难。我并没有自己真正的体系，这使我与其他大多数德国哲学家区别开来。诚然，我思想上也有一个作为基本前提的体系，但只是为了从单项研究出发对其进行修正。所以，我不可能表述处于这种未完成状态的体系，只能解释我的著述的顺序，这对一个以建立体系为目标的人而言自然也是一种体系。

自青年时代起，我的求知欲望便倾向于历史领域，这完全与狄尔泰想像。在我就读于巴伐利亚一所旧制文科中学——课时惊人地少——期间，几位干练的教师使我的这种求知欲深得满足，获益匪浅。我的家庭关注自然科学学科，家父是医生，他希望我成为医学家，很早便鼓励我做自然科学方面的观察和搜集。家中收藏有骨骼、解剖图、电机、植物图册、结晶学等图书。所以，从一开始我便学会在自然科学世界观的框架内观察历史—文化哲学问题，我感觉到两个领域的相互交织成为一个急迫的理论和实际问题。而且，当时是诺尔道[②]的文化谎言、杜波依斯—雷蒙的演说[③]以及谢尔[④]、海尔瓦尔德(Hellwald)等人流行的时代。达尔文主义作为一种哲学在当时(即十九世纪八十年代)已广为人知。我有足够的机会保护自己。对于在那

---

① 本文最初发表于 R. Schmidt 编的文集 *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellung*《当代哲学家自述》，卷二，Leipzig Felix Meiner 出版。

② 诺尔道(M. Nordau, 1849－1923)，犹太作家、文化批评家，犹太复国主义运动的奠基人之一。——译注

③ 杜波依斯—雷蒙的演说(Dubois-Reymondsche Reden)，背景不详。——译注

④ 谢尔(J. Scherr, 1817－1886)，德国文化和文学史家。——译注

个年代习以为常的摇摆于形形色色的唯物主义与唯心主义之间的情况，我很早就熟悉了。一八八四年进大学时，我便为我的专业而踌躇不定。法学似乎是我理解历史的钥匙，我很早便认为历史是受制度化类型制约的。当然，这还不足以推动我真正选择法学专业和仕途。我们的学校非同寻常地诱使学生们深深地徜徉于其中的古典语言学也使我着迷；但从当时学校教师身上得到的经验无比清楚地证明，希腊的生活理想今天在实践中是无法实现的。哲学本身从它当时的情况看，并没有多大吸引力；在医学中我感兴趣的也只是其理论。于是，我成为神学家。人们当时认为，神学在相当程度上是进入形而上学的唯一途径，同时又是颇为吸引人的历史学课题。形而上学和历史学始终是两个从一开始便同时相互一起使我感奋的充满种种张力的问题。这理所当然地将我引向对宗教的系统研究，这种研究包含着形而上学和历史学相互密切影响着的问题。对宗教的系统研究便意味着神学。不论后来的实际情况如何，一种与生俱来的宗教情感冲动似乎足以以某种方式保证我做出后来所做的一切。

我从未为自己献身于神学的岁月感到惋惜。神学在当时作为历史神学是最有趣、最令人神往、最革命的学科之一。关于《旧约》研究，威尔豪森(J.Wellhausen)、屈内恩(Kuenen)和罗依斯(Reuβ)是那个世纪的三位泰斗。在《新约》研究方面，整个一般护教学由鲍尔学派[1]及其大胆的设想主宰着，首要人物是魏泽克(C.Weizsäcker)。哈泽[2]的教会史研究振聋发聩，而哈纳克[3]当时在这方面开始架构一种新的有机的发展观。这一切都为我开辟了广阔视野，后来，我在哥廷根准备教授资格论文，与博塞(Bousset)、雷德(Wrede)、哈克曼(Hackmann)、龚克尔(Gunkel)、艾希豪恩(A.Eichhorn)亲密交往，形成了一种宗教史思想，它涉及包罗万象的主题和最细微的个别论题。这时，不学语言学，事情便无法继续下去了。我研习拉迦德和古典语言学家们的著作。历史学的领域无比丰富和有趣。当然，所有这

---

① 鲍尔学派，以德国新教神学家鲍尔(F.Ch.Baur，1792－1860)为发端的学派。——译注

② 哈泽(K.A.von Hase，1800－1890)，德国新教神学家，19世纪最卓越的教会史学家之一。——译注

③ 哈纳克(A.von Harnack，1851－1930)，德国新教神学家，19和20世纪之交的最重要的神学家。——译注

此历史研究对我而言仅仅是深入宗教—形而上学意识内核的手段。我的老师里奇尔(A.Ritschl)是严谨的逻辑学家，有着高深的系统性头脑。他是一位伟大的有独创性的人物。我感激他使我得以深入了解基督教教义形成的心理学和逻辑学，这从别人那里难以学到。对教义神学的研究使我明白，若没有长久以来主宰一切的神学方面的知识，整个欧洲思想史将多么令人费解，而我关注的中心却始终是关于宗教对于吞噬着一切的现代自然主义的基本立场的正当性这一实际问题。对此，我的神学家同事却没有太多话好说。他们出生的那个时代，人们在这类事情上还较为天真和温和，坚定的——当然有时只是故作庄重之态的——信仰使他们自己更觉得有保障，这些是我们年轻人做不到的。在这些问题上，我在埃尔朗根大学时的老师克拉斯(G.Claβ)一开始便教我去读洛泽[1]的著作，而我又立即将研读洛泽与研读康德、费希特和施莱尔马赫的原著结合起来。洛泽是首先真正对我具有决定意义的人物。我不可能亲自见到他了，当我到达戈廷根时，他刚好已移居柏林。不过，在我打基础的那些年代，他的著作我一读再读。与此相关的是后来狄尔泰的强大影响，他的新心理学最使我感兴趣，因为它对于同样为洛泽所强调的个体和新的心理创造的思想作了较为详尽的——虽说还不令人满意的——表述。对哲学史的研究，对古代和十七世纪著作家们的著述的研读，加深了我在这方面已经取得的认识，其最初结果便是一种心理学理论：确保精神生活的本质实在性对于物理世界的牢固地位，并使对理想生活内涵直接的自我确信(Selbstgewiβkheit)从根本上摆脱一切自然主义。我觉得，这种理论的论据似乎主要在于经验的自我确信。借助于赋予文化科学一种不同的方法论，并接受莱布尼茨和洛泽对物理世界的唯心论解释，文化科学与自然科学的一切冲突便都迎刃而解了。

从这些基本原则出发，两个巨大的课题系列，即宗教史和思想史的历史学课题系列与心理学和思想发展史的系统研究性课题系列，紧密地结合了起来。当然，我非常清楚，这是一种以高度形而上学解释的"理解"心理学("verstehende" Psychologie)，它必须顶住实验心理学和生理心理学的冲击。但是，我并不怀疑，这种心理学在处理实际问

[1] 洛泽(R.H.Lotze，1817-1881)，德国哲学家，他试图调和德国唯心主义传统与自然科学，使之达到一致。——译注

题时，会证明自己大有用处。于是，问题便成为植根于一般生活之中的宗教精神的一般发展史，成为对于这一普遍发展之中的基督教所持的特殊态度和所作的特殊评价。当然，这是那些缺乏经验的青年着手研究的超人性的问题之一。在专业研究和心理学中学会的谨严的认识方法不久便使我明白，这类东西是不可行的，至少在所有的准备性工作完成以前是不可行的。于是，我便将之无限期地搁置起来，我最先为自己规定的任务是，首先以欧洲文化史的狭义语境为背景，揭示基督教自身的发展，以便尽可能清楚地、毫无偏见地理解它在当前的特殊处境。这仍然是一项超人性的任务，当时的神学状况似乎要求这样一种大规模的综合研究，更甚于要求那种局限于细枝末节的专业研究。从这一方面看，神学在当时也是最令人感兴趣的学科之一。与其他领域相比，它培育了更强的学术性。诚然，人们必须在其中寻找这种学术性，但至少是可以找到的。目前神学的情况已今非昔比。它所关注的是纯实践性的东西，在自身的生存竞争中放弃了宗教史和宗教学，这样的神学更多在社会心理学和历史学方面使我感兴趣。

我的论题自然也在缩小着范围。尽管我对基督教上古史、古老的教会和中世纪进行了彻底研究，但最使我着迷的却是现代状况的产生及其问题，这当然同时也使我注意到基本上保持着其传统的宗教力量与新的、主要表现在哲学中的思想力量的斗争和论辩。这成为我出于上述考虑而发表的首批论文的焦点。所以，我在题为《论梅兰希顿与格哈尔德》(Melanchthon und Johann Gerhard)的第一篇论文中提出了宗教改革运动的哲学问题，得出的结论是：宗教改革思想基本上尚完整地保留着中世纪品格，它因吸收古老的、一直在教会中存在着而现在为文艺复兴运动注人生命力的斯多亚派成分而被简化。与此同时，狄尔泰也着手研究同一题目，并得出完全一致的结论，尽管当时我们两人对彼此一无所知。由此产生了一系列其他问题，其中一个首要的问题便是：现代的总体思想状况究竟始于何时，与受神学约束的教育和文化对抗的自主的世俗教育和文化的推行究竟始于何时？我的研究得出的答案是：始于启蒙运动。正是启蒙运动才将政治的—社会的—经济的世俗化以及文艺复兴、尤其是伟大的十八世纪哲学的激励作用和结论改造成为公众生活力量，改造成为教育、生活和学校体系，将教会和神学的超自然力量推到一边，使之局限在更为窄小的实践范围之内。我在一系列非常仔细而又沉闷的文章中讨论了这些问题，文章

都被安放在《新教神学与教会百科全书》这座巨大的"公墓"中。这些文章也与狄尔泰同时期的文章切合，这时我一心扑在他的文章上，尽可能地从中学习。正是他首先引导我提出启蒙运动终结和德国唯心主义的问题，后来我又在同一部百科全书中著文讨论这些题目。所有这些文章由于新开始的对宗教改革以及其后的正统教义的研究而得到加深和充实，它们经历了某种形式的新生活复活，走出那座"公墓"，收入《新教史》这部巨著中，成为兴内伯格（Hinneberg）的《当代文化丛书》中的一卷。它们现在——如我所希望的——更加流畅易读，为此，我也曾一直设法克服我对于德国同事怀有的恐惧心理：我可能因过分强调文学形式而弄巧成拙，被认为缺乏科学性而与许多荣誉无缘。这篇论文实际上是一部大部头著作，将在托布纳出版社单独刊印。

除了这些历史学研究，我继续进行宗教哲学方面的专题研究，因为论题的性质自然地便扩展成为一般心理学、认识论和历史哲学的研究。我的基本信念是：对于作为一种意识体验（Bewuβtseinserlebnis）的宗教，人们必须将种种不同的具体形态撇在一边，首先从心理学上加以研究，将之分解为不同的成分和表象，然后方可提出探讨真理内涵和各种具体的历史的宗教所具有的价值关系问题。这自然便引向从心理学描写和分析到对价值和真理内涵做批判性考察的过渡问题，进而引向心理学分析与有效性理论上的认可的关系问题。在这一方面要求助于狄尔泰，于事已无多少补益，他自己已感觉到的薄弱点主要便在于此。即便那些纯心理学家，甚至在一段时间里为我特别敬重的冯特（Wundt）也束手无策。我渐渐明白，论题的内容单单靠心理学和历史学不可能澄清。尽管欧肯（Eucken）带有强烈形而上倾向的心理学解析最初似乎可以作为我解决问题的桥梁，但他也无力使我长久地得到满足。唯一的出路在于，必须从根本上深入钻研反心理学的有效性理论（antipsychologische Gültigkeitstheorie）。同时，我通过这类考察与温德尔班（Windelband）和亨泽尔（P. Hensel）建立了亲密的私人关系，除此之外，我也深深地被李克特（Rickert）机敏的逻辑学所吸引，受到有力的推动。现在，我以全新的目光观察这些问题。一九〇五年，我在圣路易作的题为《宗教学中的心理学与认识论》报告和一九〇四年发表的论文《论康德宗教哲学中的历史方面》标志着论题方法的这一转折。一九〇六年收入费舍尔（K. Fischer）纪念文集内的论宗教哲学的长篇文章从这一最终包括着哲学的总体观点的立场出发，描绘

了涉及所有这些论题层面的宗教科学的使命，这近似于人们在同时改写普遍艺术科学的使命。今天，我深知这种作法已经十分接近现象学派，当然，在它的影响之下，行文也许有些变化。这一使命与历史研究的接触点在于，历史研究表述和采纳的恰恰是现代的论题层面，即随着超自然—教会神学的解体和教义学被宗教哲学所取代而产生的论题层面，它可以被看成是认识现代精神发展史的结果。

由此看来，问题的核心便在于，基督教对排他性和绝对有效性的要求是否具有合法性。我在一九〇二年发表的《基督教的绝对性与宗教史》一书对此作了回答。该书不得不分析历史的相对性和事实上的绝对性，这是一切哲学的主要问题，正如我从缜密的历史研究中所领会到的那样。这部著作是此后所有著作的滥觞。当然，紧接着便必须对人们今天尚可以——面对其非同寻常的历史变化和内部危机——称之为基督教的东西进行考察。可惜，后来我几乎抽不出时间具体实施这个详细拟定的计划，当然，我也觉得这项计划的空洞和夸大性质令人厌烦，尽力加以避免。不过，这个计划中的确有许多尚待完善的地方。尤其新康德派的有效性学说（Geltungslehre）虽然与纯心理学相比是一种解脱和澄清，但它那种使一切客体都成为主体的一种产物——只有通过其先天的必然性而与平均产物的纯偶然性区别开来——的倾向，却与宗教思想本身直接对立和矛盾，而宗教思想本应借助它表现出自身的有效性。这样一种将一切认识全然置于主体之上、将一切现实变成主体之产物的作法，是与一切自然的现实感知完全相反的。这里必然有某种东西偏离了正轨。于是，整个理念世界再次偏向系统化的一方。“有效性哲学”（Geltungstheorie）必然会以某种方式成为走向形而上学的通道，后者只可能从前者发展出来，但必须取消那种片面的主体性，再次将它看作纯暂时性的观点。这一考虑的结果尚不成熟，我不想也不可能将之发表。我只可透露，我的解决方式大致遵循马勒伯朗士、莱布尼茨和黑格尔的方向。首先，我只是将贯穿于这些逻辑上密切关联的研究和探索性思考所达到的各种成果结集，成为我于一九一三年出版的《全集》的第二卷。我借此机会说明，书名只意味着对已发表的文章的修订和系统编排。一位书评家说，一个人如此年轻通常是不出自己的《全集》的，这种事只可在死后做。自我表白总带一点儿毛遂自荐的性质，所以，我不愿错过这一次自我辩白的机会。

还有另外一个原因阻止我全力投入宗教哲学、进而建立哲学体

系。这项任务即在历史方面，整个问题重又进入一种变动不羁的状态。我被某些新出现的问题吸引，重新投入关于基督教的本质和基督教史的历史学研究，而且几乎急不可待、全力以赴。社会政治的实际使命、关于政治与社会事务的思考、在典型的德国人身上大器晚成却终究到来的进入政治成熟期的整个进程——所有这一切突然使思想史问题完全以另一副形象出现在我面前，它要复杂得多，也更具有依赖性。在这种印象的激励之下，我投身于社会学研究，当然，这些研究与其说发现一种既成的认识，不如说是寻求一种新的方式。整个历史哲学和进化论观念在此以前只具有片面的意识形态性质——如在黑格尔和狄尔泰的著述中——但在任何一种宗教哲学中却又必定起着巨大作用。这些观念现在起了变化。所有以往的解决办法都出现了新问题。同时，我陷入了一个像韦伯(M.Weber)这样无比强有力的人物的魔圈，对于我尚处朦胧之中的惊喜，在他却早已是理所当然的事。马克思的经济基础—上层建筑学说也从这个方面相当有力地感染着我；这并非由于我不假思索地认为马克思的学说是正确的，它至少包含着一个绝对不可回避、尽管在每一个案中应给予特殊回答的问题。现在，我这样来提出这一问题，即基督教的产生、发展、变化以及在现代的停滞在多大程度上受到社会学意义上的制约，它本身多大程度上是一个具有积极创造性的社会学原则。这是非常难以解答的问题，在此之前几乎没有任何可用的著述！一旦人们理解了这个问题，便不至于再谈什么纯粹的基督教教义和观念史了。这一次，我不再做任何计划性的预备工作，而是以不可名状的激情径直开始了这项颇费气力的任务。我曾被要求就纳图修斯(Nathusius)的《论福音派教会的使命》这部拙劣著作写一书评，这使我意识到了我以及我们在这方面的无知，我没有写书评，而是写了一本近千页的书。它成为基督教教会文化的历史，一种与哈纳克的《教义史》的全面比较，我将一切宗教的、教义的和神学的东西只看作是社会伦理作用的背景或者社会环境的反映，它们因时代而异，有时侧重此一面，有时侧重彼一面。为了缩小这一过分广博的题目，我基本上只是从大教会和小教派的社会学说、即只从具有伦理学—社会学意义的教义出发来解释这一切。至于更详尽地研究现实的实际状况，由于整体范围过大，已非我力所能及。我在著作中表现了原初的乌托邦—末世论理想所具有的巨大力量、这种力量如何被不断变迁的世俗环境、妥协、新的革命和各种支

流分裂，以及基督教的教会文化最后如何在现代政治—经济—社会情势的影响下陷入瘫痪状态。这本书只写到十八世纪，它于一九一一年以《基督教会与小派的社会学说》为题作为我的《全集》的第一卷出版，在此之前，它的最初几部分已在《社会学文献》中发表。脱稿之时，我的感觉犹如飞越波顿湖的骑手。这是一次多么大的冒险！缺点和挂一漏万之处一眼便可看出，首先缺少应作为独立一章的安立甘宗(Anglikanismus)。但是，这是一幅比教会—超自然的和现代—意识形态的表述所能描绘的更为真实的历史现实图画。对于我十分重要、因而全心系之的后续之作，是一九一五年出版的《奥古斯丁、基督教的古代和中世纪》，紧接此书之后的本来应是一系列关于中世纪思想史的研究。若没有中世纪思想史，则整个现代精神世界，尤其欧洲宗教史便不可理解。我感到欣慰的是布尔达赫[①]填补了这项空白，而我本人至今却未能进行这种研究。

我的所有这些工作显然都稍微超出了神学研究的范围，尽管我一直怀着对神学研究的强烈敬意和对我的学生的热爱来从事我的实际教学任务；一切教义学在我看来都是某种实践性的东西，人的认识的不清晰和不肯定在这里的作用特别重大，而实际的主要价值可能作为火热的推动力量感染着人们的心灵。我个人的正面观点记载于我为《历史与当代宗教百科全书》撰写的启示、信仰、拯救、恩宠、预定论等词条中。当然，我很难下定决心接受“教义学”的教学工作。所以，我利用一九一五年出现的机会作为哲学家到柏林神学院执教，也就可以理解了。这时正处在动荡的战争环境之中，这种环境甚至也要求学者的笔为之效力。我通过研究社会学说熟悉了盎格鲁—撒克逊人在政治—社会方面的思维和感知方式的重要特点。我有八年之久作为大学代表在巴登州议会占有一个席位，对政治事务也不算陌生。在战争期间，我发表的著作相当多。另一方面，我至少可以部分地在接近策源地的所在观察巨大的历史事变，这个情况使我有可能对历史的命运、发展和灾难获得一种深刻而生动的印象，这是从任何书本和文献研究中得不到的。但这一切只是使我现在将研究方向主要放在历史学上的次要原因。历史学研究——正如前面已提示过的——从一开始便是我

① 布尔达赫(K.Burdach，1859－1936)，德国日耳曼学者，他在文体史和思想史层面上进行文学语言学研究。——译注

最初的兴趣所在。我的宗教哲学首先需要澄清宗教历史发展的本质和判断尺度问题。在某一阶段切实地贯彻这一想法的尝试，将我带到了一切社会学问题的中心点。如果要想超越宗教而去观察文化整体，我便发现——犹如当年的施莱尔马赫——必须将历史哲学与伦理学密切地结合起来。出于这几方面的考虑，在目前面临的基本状况中，我越来越关注历史理论和历史哲学：一方面是历史与经验性专业研究的关系，另一方面则是历史与文化价值理论或者伦理学理论的关系。这便是我在全集第二卷的许多论文中提出并开始——在这点上完全是继承施莱尔马赫——回答的问题。也是在这一卷中，我着手将原先的计划付诸实施。为达到此一目的，我着手对本世纪的历史哲学理论进行系统评判——全都依据原始文献——并建立自己的体系。后者主要是通过对李凯尔特（Rickert）和温德尔班的分析清理来完成的，因为在今天看来，他们似乎给我提供了最有用的基础。这方面的成果，有相当一部分以专文形式发表在《历史学杂志》、《康德研究》、《施莫勒年鉴》（*Schmollers Jahrbuch*）和《逻各斯》杂志上。后来，我将这些文章收在另一部主要著作即全集的第三卷中，此书一九二二年经过增订后以《历史主义及其问题》为题出版。目前这一册只是本书的第一部分。它从逻辑学和方法论上讨论历史哲学问题：即如何从经验性历史研究的逻辑出发，探求一条通向历史哲学的途径，换言之，如何从历史相对性出发寻求通往具有有效性的文化价值之路。这是关于绝对性的老问题，只不过现在从更广阔的视角、从文化价值整体着眼，而不是仅仅针对宗教立场提出来罢了。这导致了对价值学说与历史学的关系以及对历史的发展概念的深入分析，我详细考察了德国和德国之外的哲学家们的各种理论与历史学家们的实际态度。这时我发现了西欧与德国的历史学之间存在着深刻差别，以及建立一种采取实证主义立场、而不是单纯思辨和全景画似的历史哲学的必要性。本卷的结束意味着朝着建立这样一种实证主义的、从分析欧洲精神中形成的历史哲学的过渡，当然，这种历史哲学必须同时以比较的目光关注欧洲以外的世界。第二部分将开始本书预告中所称的对欧洲精神的分析，并由此展示当代文化哲学—伦理学的种种立场。它将是我全部研究的总结，并大大超过了我的研究工作原有的宗教出发点。倘假我以生命和力量，我最后还是乐意重返宗教研究，以结束我的宗教哲学。这是我首要的爱，即便在当前以历史哲学为基础的文化整合之中，宗教因素仍处于

中心地位。缺此便无质朴与清新可言。

原本属于哲学家的体系呢？——它自然同所有这一切处于同一个形成的进程之中。我以前所有的著述解决的都是一些独特的东西，都是非常具体的个别问题，没有这些细致工作，我根本不可能建立体系。充溢着现实精神、处处从实证科学出发、富于进取性的思维方式——当我从少年时最初的体系之梦中醒来之后，这已成为我的义务——必须经历解决许许多多非常具体的个别问题的阶段；同样，以自然科学为基点进行研究的哲学家，也必须经历许许多多专门学科的研究阶段，最好一段时间内在其分支的某一学科进行专业研究。当然，只有有意识地将这项工作看成是对一个体系中的重要部分进行澄清和证明时，才具有哲学的意义，才会有所收益。因此，它要求拥有一种体系化的哲学基础，这种基础将决定提出问题的方式以及解决问题的途径。从另一方面看，这种体系化基础也受到逐渐清晰的对个别要点和前提的解释的有力推动和影响。不过，由此产生的是一种不太稳定的体系。这样一种体系自然必定争取达到缜密、明晰和普遍性。但是，由于它只有在与客体的交往中、在对现实性的执着中才可能形成，又由于在人类精神与现实(人类的秩序原理即来源于此)之间存在一种隐秘的亲缘关系，所以，它并非是以纯逻辑方式从某种基本直观中(Grundapercu)推演出来的，而必然是通过思想与生活之间不断相互校正的整个工作发展起来的。这样一种体系概念自然也是奠立在关于思维本质的概念及其与生活的关系之上，关于这种情况，人们一直有争议，而且仍在争议。不过，这样一种关于理论思维的基本观点本身就构成体系的主要成分，它只可能在广泛地处理各种实证研究问题的过程中形成。至少就我自己而言，我将这种基本观念看成是体系的主要任务之一。然而，关于这些情况，本文尚无可奉告，因为现在还只以讲义形式进行讨论，尚欠成熟，不宜公开发表。

构成这一体系的中心应是逻辑学、认识论和心理学，我认为这三者是一切哲学严格意义上的科学内核。不过，今天需要对逻辑学进行一场全新的清理，在这里，实用科学逻辑学、一般形式逻辑学和克服现实矛盾与对立的元逻辑学(Metalogik)或者实用辩证法之间的关系，也许真正是主要问题所在。没有元逻辑学将一事无成。一切纯然以形式逻辑学原则工作的思想家永远看不见真正的现实世界，作为纯经验论者永远认识不到统一和联系。元逻辑学填补了此一空白，同时直接

通向形而上学。现代直觉学说(Intuitionslehre)的真正问题也在于此。至于我是否还能够就这问题深入地探讨下去，尚不得而知，尽管这对于最后说明我设想中的体系化背景必不可少。人们一旦接近最后的主题，往往人的生命也就逼近尽头，几乎每个人都是事未竟而身先死。如果一个人不久之前还似乎面对着无限可能性，但到而立之年却开始考虑他在有生之年尚可完成多少计划时，他内心便会产生一种感觉，这感觉从此再也不会消失：计划中的任务已不可能完成的感觉。同事的合作也于事无补。人必须从感官感知、自我观察和回忆出发进入抽象性和一般性的思维活动，这样一种活动永远无法克服其出发点的偶然性和有限性，充其量只可能在某几点上直觉地把握住那似乎联系着一切的统一之线。这条线很难上升为逻辑并推演成体系。

不过，谈及体系，我不能不在本文行将结束的时候说出一种想法。哲学家自然需要一个体系，只有通过体系他才成为哲学家。他的读者以及想理解他的任何一个人都必须深入认识他的体系架构，因为只有如此才可能理解作者的前提和思路，进而理解他可能为个别特殊论题撰写的论文。也只有如此，他才可以被拿来与其他哲学家进行比较，被列入可能的基本哲学立场的伟大行列。但是，所有这一切有利之处也只有通过在适当的个别研究中准确说明其体系之所在、细致揭示其体系的背景之后，方才可能达到。从根本上讲，体系基本上是作者个人的事，是对他的知识背景和对他的哲学思维能力的精确建构和表述。但是，对体系本身的详尽表述，只有在例外的情况下才真正是可取的。哲学史上伟大的体系架构颇为罕见，只有少数几个大的谱系。从整体上看，最近一个世纪没有真正的新体系，主要是综合和改造旧的体系，而关于个别题目的极有创见的论述却比比皆是。将来也不大可能有真正的哲学体系，倒更容易出现一些政治的和宗教的体系或者艺术风格。现代著作家们的所谓体系是理解其基本的、以个别论题为对象的主要著作的手段，是自我考察和接受他人考察的工具。其中自然也有一些杰出的、富于智慧和教益的东西。但是，没有任何东西可以与伟大的古代体系，与十七世纪、十八世纪末和十九世纪初的体系相比。我们今天所做的一切，从这一方面看都是毫无创见的模仿，如果说还不是僵死、多余的模仿的话。我的老师拉迦德往往称杰出的洛泽为模仿者之冠。这无疑是不正确的，但也包含着真理的因素。这一断语在某种程度上适用于我们所有的人，至少适用于我们这

些体系创建者。新的道路和突破今天首先发生在单一学科领域，即在这些学科以哲学精神和普遍性特征充实自己的地方。由此出发，有朝一日——如果人们可以设想当今世界的混乱局面将恢复平静的话——将在某个地方和某个时候产生新的体系。在单一学科之内存在着足够的运动和解决问题的新方法。在这方面，我们绝对不单单是模仿者。随着时间的推移，我们在逻辑上和体系上的成果将得到发展。到那时，哲学体系也许不再仅仅是个人思想纯洁性和责任感的要求了。

当然，持批评态度者可能会认为，我在将个人的无力视为美德，这里所讲的我的著述的全部历史证明，我多么需要为自己辩白；也许有人会说，这实际上是著述的历史，而不是一个体系的历史。但就我而言，我要展示的恰恰相反：这些著述的基础的确是一种具有体系性的统一思想，而且，只有证明了这一点，我才可以在感情上原谅自己的冒昧：我竟敢就自己的这些著述对读者说这么多。

［Ｇｅｎｅｒａｌ Ｉｎｆｏｒｍａｔｉｏｎ］
书名＝基督教理论与现代
作者＝
页数＝３３２
ＳＳ号＝１１４６４８２２
出版日期＝